Hermeneia
FILOSOFÍA 141

Muchos análisis filosóficos sobre el ser humano parten de las nociones de cuerpo, alma y espíritu como prácticamente evidentes.

El profundo y audaz ensayo que el lector tiene entre sus manos busca mostrar que es posible cuestionar radicalmente esta evidencia y partir de realidades previas (y conceptos correspondientes más fundamentales). En especial, sostiene que hablar de cuerpo es imponer de antemano una solución; no en vano, cuando se inicia una investigación resulta improcedente admitir las coordenadas de cierta ontología. El hecho primitivo es, en cambio, la inserción en el mundo. Esta «pertenencia» admite grados y múltiples posibilidades, a la vez que implica una reestructuración radical de la ontología. En el fondo, «pertenecer» es sinónimo de ser, y no únicamente para la realidad humana.

Por último, el autor explora los sentidos de la pertenencia, y al hacerlo ofrece una sorprendente reivindicación de la importancia de lo espacial y una visión original de la conciencia, el conocimiento y la voluntad.

Renaud Barbaras (París 1955) es un destacado fenomenólogo francés. Ha sido profesor de filosofía contemporánea en La Sorbona. En 2014 recibió el Gran premio de filosofía de la Academia francesa.

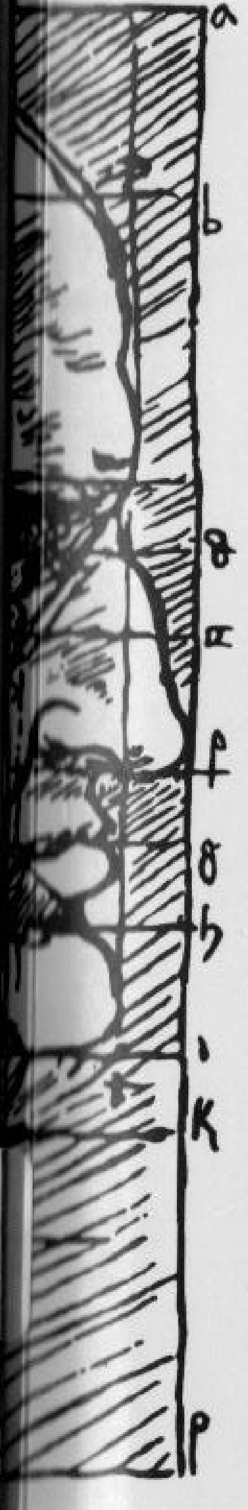
La pertenencia : hacia una cosmología fenomenológica
615548 – 10
sis : 000615548 inv : C190005
142.
7
BAR

ISBN: 978-84-301-2227-1
9 788430 122271
PVP: 18,00 €

EDICIONES SÍGUEME

Renaud Barbaras

LA PERTENENCIA

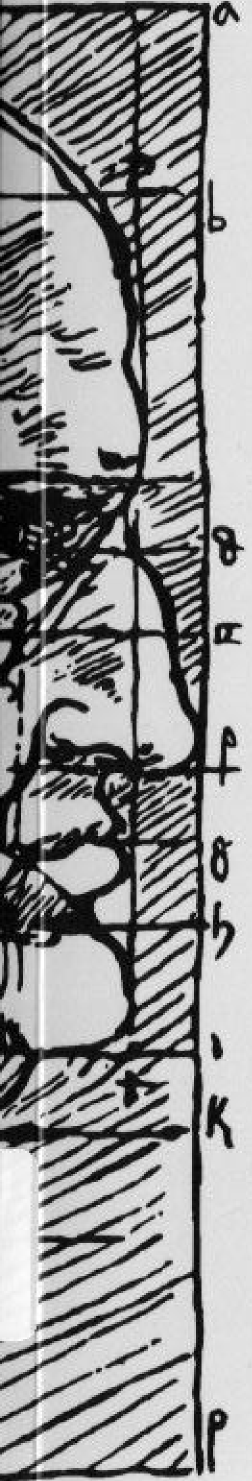


Renaud **Barbaras**

LA PERTENENCIA

HACIA UNA COSMOLOGÍA FENOMENOLÓGICA

EDICIONES
SÍGUEME

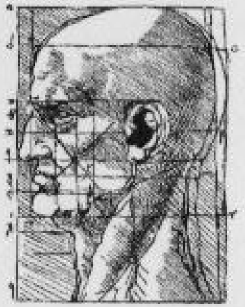


Renaud **Barbaras**

LA PERTENENCIA

HACIA UNA COSMOLOGÍA FENOMENOLÓGICA

EDICIONES SIGUEME



Renaud **Barbaras**

Nació en París el 27 de agosto de 1955. Se formó en la Escuela Normal Superior de Saint-Cloud y fue profesor de enseñanza secundaria hasta 1990, cuando obtuvo el doctorado. Desde entonces ha enseñado en distintas universidades: Paris IV; Blaise Pascal, en Clermont-Ferrand, y en Paris I, Panthéon-Sorbonne. En 2014 recibió el Gran premio de filosofía de la Academia francesa. Desde 2024 ocupa la cátedra Étienne Gilson del Instituto Católico de París. Es miembro del Instituto Universitario de Francia.

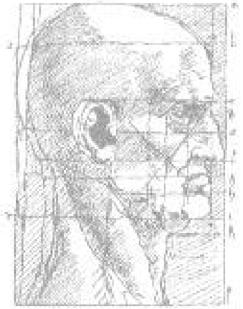
Entre sus numerosas obras cabe destacar: *La perception: essai sur le sensible*, 1994; *Vie et intentionnalité: recherches phénoménologiques*, 2003; *Introducción a la fenomenología de la vida* (2008), 2014; *Métaphysique du sentiment*, 2016, y *Phénoménologie et cosmologie*, 2024.

Hermeneia 141

HERMENEIA

141

Colección dirigida por
Miguel García-Baró



Biblioteca ITESO

RENAUD BARBARAS

LA PERTENENCIA

Hacia una cosmología fenomenológica

Traducción de
JUAN JOSÉ ÁLVAREZ RUBIO

EDICIONES SÍGUEME
SALAMANCA
2024

Traducción de Juan José Álvarez Rubio
sobre el original francés *L'appartenance. Vers une cosmologie phénoménologique*

© Peeters Publishers, Leuven 2019
© Ediciones Sígueme S.A.U., Salamanca 2024
C/ García Tejado, 23-27 - 37007 Salamanca / España
Tlf.: (+34) 923 218 203 - ediciones@sigueme.es
www.sigueme.es

ISBN: 978-84-301-2227-1
Depósito legal: S. 346-2024
Impreso en España / Unión Europea
Imprenta Kadmos, Salamanca

Biblioteca ITESO

CONTENIDO

1
De la carne a la pertenencia, 9

2
Los tres sentidos de la pertenencia, 47

3
Hacia una cosmología: la deflagración, 89

4
La génesis de los mundos, 123

Postfacio, de Ovidiu Stanciu, 163

El siguiente texto es el resultado de un conjunto de lecciones impartidas en marzo de 2019 en la Universidad Católica de Lovaina (UCLouvain), por invitación del Instituto Superior de Filosofía, en el marco de la cátedra Cardenal Mercier. Agradezco al Instituto Superior de Filosofía y, muy particularmente, a Nathalie Frogneux, quien me acogió y me acompañó a lo largo de estas semanas de docencia, de las que guardo un recuerdo especialmente dichoso.

1
DE LA CARNE A LA PERTENENCIA

Tomaremos como punto de partida un hecho fundamental que consiste en una experiencia que nosotros resumiremos, a falta de uno mejor, con el término «cuerpo». Se trata de la experiencia que hacemos de nosotros mismos como teniendo o siendo un cuerpo, siendo esta vacilación reveladora de la situación, puesto que aquello que en cierto sentido no es sino la expresión misma o el vector de nuestra existencia, se da al mismo tiempo como situado en el seno de la exterioridad, distinto de nosotros mismos y, en consecuencia, perteneciente a una relación de posesión. Con ello designamos, en cualquier caso, una cierta experiencia de nosotros mismos que acontece en el seno del mundo, una manera de reunirse consigo en el espesor mismo de una carne, de estar junto a sí en la desposesión. Alphonse De Waelhens ofrece sin duda la expresión más concisa para esto: «El cuerpo es lo que nos hace ser como siendo fuera de nosotros mismos»[1]. Dicho de otro modo, en esta experiencia fundamental se anula la diferencia entre ser uno mismo y ser otro, entre la interioridad y la exterioridad, entre la conciencia y la extensión. Merleau-Ponty señala esta singular situación –lo que todavía no significa que la piense– a través de la experiencia de la reversibilidad del tocar. En efecto, si es verdad que

1. Alphonse De Waelhens, *La philosophie et les expériences naturelles*, Martinus Nijhoff, La Haye 1961, 76.

cada parte del cuerpo tocado puede revelarse a su vez como tocante, tocando la misma parte que antes la tocaba, debemos concluir que el cuerpo no es jamás un simple objeto, puesto que siempre puede sentir; como tampoco es un puro sujeto, pues ese sentir se hunde necesariamente en un fragmento de materia.

Esta ambigua situación, que se reúne en el término «carne», puede ser considerada bajo la forma del modo de ser singular que es el vivir. En efecto, vivir significa a la vez estar en vida, es decir, estar inscrito en la exterioridad en la medida en que tenemos relaciones metabólicas con ella, y tener la experiencia de sí mismo y de esta exterioridad, de sí mismo en la exterioridad. En otros términos, hay un sentido originario del vivir, conservado por la lengua francesa, que es neutro frente al reparto entre el vivir intransitivo y el vivir transitivo, entre *Leben* y *Erleben*. La experiencia del cuerpo es, pues, la experiencia de una vida que, actuando en el mundo, se experimenta a sí misma al mismo tiempo que experimenta el mundo, que se aprehende en su intercambio efectivo con y en el seno de la exterioridad. Sin embargo, notemos que esta segunda caracterización tiene el doble mérito de que nos lleva al plano de la verbalidad, vale decir, nombra un modo de ser antes que una sustancia, y de que circunscribe un plano que es neutro respecto al reparto entre la interioridad y la exterioridad. Comprender lo que se llama cuerpo equivale a comprender lo que significa vivir, y, en consecuencia, podríamos caer en la tentación de tratar el problema del cuerpo desplazándolo hacia el plano del vivir, y de subordinar la fenomenología de la carne a una fenomenología de la vida. No seguiremos este camino, al menos no directamente, pues subordinaremos el problema del cuerpo a un problema distinto, tan profundo que permanece desapercibido. En cambio, los conceptos a partir de los cuales abordaremos el problema del cuerpo nos darán un acceso *ipso facto* a la cuestión de la vida: con toda lógica, esclareciendo el modo de ser que subyace a lo que denominamos cuerpo, abriremos el camino de una fenomenología de la vida, que será también una ontología.

Ahora bien, es necesario constatar que esta experiencia fundamental, en el sentido de que constituye finalmente el fundamento de toda experiencia, ofrece una resistencia de principio al pensamiento. En una especie de parpadeo constitutivo, este cuerpo (*Leib*) que manifiestamente no es, o que, en todo caso, no es un mero cuerpo (*Körper*), siempre se sitúa más allá de donde pensamos encontrarlo, no deja de desbaratar las categorías a partir de las cuales intentamos abordarlo. De esta manera, si quiero considerarlo desde el plano de cómo se da a primera vista, a saber, precisamente como un fragmento de materia, carezco de lo esencial, puesto que dicho cuerpo no es aún *mi* cuerpo. Voy a adosar entonces este ser-cada-vez-mío [*mienneté*] a otro componente –alma, conciencia o espíritu– que me conducirá esta vez a perderlo por exceso luego de haber faltado por defecto, porque, como tal, este componente no envuelve ninguna relación con la corporeidad. No tengo más salida entonces que preguntarme cómo esta dimensión, que es intrínsecamente ajena a la exterioridad, puede ser lastrada por un cuerpo, descender hacia él o unirse a él. Todo ocurre como si se fallara a esta experiencia en la medida en que se la identifica como experiencia del cuerpo, porque, se quiera o no, al hablar del cuerpo, nos encontramos proyectados del lado de una continuidad con el universo material; continuidad que es tan insuficiente como indiscutible, pues esta sensibilidad que lo califica como mío es manifiesto que no se comprende en ella. Es legítimo preguntarse entonces si bajo la apariencia de la neutralidad o la necesidad, la determinación de esta experiencia como experiencia del cuerpo no expresaría acaso una opción y, en consecuencia, una constelación teórica subyacente, tan potente como inaparente, de tal manera que hablar del cuerpo equivaldría a decidir de antemano acerca

del sentido de tal experiencia, a responder la pregunta antes incluso de haberla planteado. Es indiscutible que tenemos un cuerpo, y que nuestra piel, por ejemplo, no solo es susceptible de recibir un golpe, sino que también es sensible a este golpe, pero la pregunta es si es esa la mejor manera de abordar este hecho fundamental. En otras palabras, la pregunta es si al hablar de cuerpo, incluso del cuerpo propio, no se ha sometido ya este hecho a una conceptualidad que puede ser que lo oculte radicalmente. En cualquier caso, retengamos que, aunque sepamos perfectamente de qué se trata, puesto que no solo tenemos experiencia sino que también somos esa experiencia (para retomar una distinción realizada por Patočka en «El platonismo negativo»[2]), nos encontramos conceptualmente despojados ante ella, no tanto por la falta de conceptos sino porque la manera en que la acogemos está conceptualmente sobredeterminada. Por supuesto, el carácter central de esta experiencia y la dificultad de apropiársela no constituye alternativa: nos resulta tan difícil pensar este cuerpo precisamente porque somos este cuerpo.

Es imposible no considerar aquí la dimensión histórica del problema tal y como Hans Jonas delineó sus contornos. En efecto, si es verdad que la experiencia de lo que se llama cuerpo remite a la vida tal como la experimentamos, al estar-en-vida, debemos constatar que no hay lugar alguno para esta vida en la partición metafísica que domina desde la época moderna. Como acabamos de sugerir, la cuestión fenomenológica del cuerpo se muestra indisociable del problema de la relación entre el cuerpo y el alma, o más bien desemboca inmediatamente en la formulación de este problema, cuyas variantes son evidentemente numerosas. Ahora bien, este problema depende de lo que Hans Jonas

2. Cf. Jan Patočka, «El platonismo negativo», en *Libertad y sacrificio*, trad. Iván Ortega Rodríguez, Sígueme, Salamanca 2007, 82 [N. del T.].

denominó la ontología universal de la muerte. En efecto, como él señala, cuando el ser humano comenzó a interrogarse acerca de la naturaleza de las cosas, es decir, cuando simplemente comenzó a ser humano, le pareció que la vida estaba por todas partes y que se imponía como el sentido de ser de lo que es: su ontología espontánea era una ontología universal de la vida. Nótese que, desde este punto de vista, lo que prevalece es efectivamente la comunidad ontológica de todos los entes y, en particular, la participación de nuestro ser en lo que no es él, en el ser del mundo. Por tanto, la tesis que propone aquí es que el modo de ser que es el nuestro en cuanto vivientes no puede sino prefigurarse en el modo de ser de todo ente: antes de la nuestra y para serlo, la vida es el sentido de ser del Ser. En esta perspectiva, lo que resiste al pensamiento es el fenómeno de la muerte, el cual, a pesar de su carácter ineluctable, aparece para el régimen ontológico dominante como una excepción incomprensible. La muerte es, pues, el primer problema con el que se encuentra el pensamiento en cuanto está regido por la ontología universal de la vida: «Al igual que en los útiles de piedra se reflejan las primeras capacidades técnicas de la humanidad, en las tumbas, que reconocen la muerte a la par que la niegan, se encarna la primerísima reflexión humana»[3]. En efecto, las sepulturas atestiguan a la vez una conciencia de la muerte como problema y la resolución de este problema mediante la integración de la muerte en la vida bajo la forma de otra vida o de otra modalidad de la vida. Según Hans Jonas, el pensamiento moderno procede de una inversión de esta situación. La excepción se transformará en la regla: el cadáver entrega la verdad del cuerpo, y la muerte, es decir, el retorno a lo inerte, es el modo de ser natural que corresponde al senti-

3. Hans Jonas, *El principio vida. Hacia una biología filosófica*, trad. José Mardomingo Sierra, Trotta, Madrid 2000, 23.

do de ser de todo ente y frente a lo cual es ahora la vida la que va aparecer a su vez como excepción, como lo que es necesario explicar.

En verdad, este pensamiento, que está «bajo la dominación ontológica de la muerte», procede de un doble movimiento, que equivale a una doble negación de la vida. Por una parte, en razón del privilegio ontológico de la muerte, la realidad física es expurgada de todas sus características vitales para ser reducida a una pura materia inerte, o incluso a una simple extensión. El principio de inercia, que le arranca el movimiento al ser del ente para hacer de él un mero estado –a la manera de la inmovilidad, que, por tanto, solo cesa si una fuerza lo constriñe a ello–, es la expresión misma de este abandono de la vida. En este sentido, el mecanicismo moderno es una negación de la vida, al igual que las sepulturas y los ritos eran una negación de la muerte. Pero esta corriente converge con una corriente de sentido contrario cuya proveniencia es más antigua, que consiste en reducir la vida, al menos la nuestra, a su componente espiritual, y que culmina en la concepción cristiana y gnóstica de un alma humana enteramente sustraída al mundo. Este movimiento completa y refuerza el gesto de reducción de la materia a lo inanimado: «La mera posibilidad del concepto de un 'universo inanimado' surgió como respuesta a la insistencia que se hacía, de modo cada vez más exclusivo, en el alma *humana*, en su vida interna y en su conmensurabilidad con cualquier cosa de la naturaleza»[4]. Hay, efectivamente, una cierta complicidad entre el materialismo mecanicista y el espiritualismo de inspiración gnóstica: para ambos el mundo es una tumba, el lugar mismo de la muerte. El materialismo se distingue solamente por el hecho de que la entidad espiritual se ha evaporado, ha dejado el mundo, de modo que, de la tumba, no quedan ya sino los muros.

4. *Ibid.*, 28.

A partir de este recordatorio histórico se pueden extraer al menos dos conclusiones. Por una parte, en esta ontología que domina la época moderna, no hay lugar alguno para la experiencia del cuerpo propio o incluso de nuestra vida, que Jonas formula ya de modo dualista al hablar de «unidad psico-física». La dificultad de apropiarnos de la experiencia del cuerpo no se supera, pero sí se clarifica: es la mera consecuencia y, por ende, también la expresión del régimen ontológico en el seno del cual espontáneamente pensamos. Por tanto, la vida se pierde a la vez por defecto y por exceso: por defecto en la versión materialista mecanicista de la ontología, y por exceso en la versión espiritualista del sujeto que somos. En cuanto cuerpo reductible a una máquina, somos mucho menos que vida. Y como alma somos mucho más. Es decir, no estamos nunca verdadera o solamente vivos, puesto que no somos sino pura materia o puro espíritu y, en verdad, el uno y el otro a la vez. Es inútil insistir en que el cartesianismo es la versión metafísica cumplida de la ontología de la muerte. Es verdad que Descartes reconoce la dimensión de la unión, que remite precisamente a lo que se llama cuerpo propio, pero lo hace para excluirla inmediatamente del campo del entendimiento, es decir, de lo pensable, puesto que «cuando atendemos solo a lo que nos muestra la vida y a conversaciones intrascendentes y nos abstenemos de meditar y estudiar las cosas que ejercitan la imaginación, aprendemos a concebir la unión del alma con el cuerpo»[5]. Reconoce, a la vez, la existencia de un campo de la experiencia irreductible a la dualidad entre el pensamiento y la extensión, y que eso no se puede pensar. Sin embargo, el mérito de Descartes consiste en que, implícitamente, circunscribe una zona de la experiencia que desbarata las categorías del dualismo metafísico, y se podría decir así, sin correr dema-

5. René Descartes, «De Descartes a Isabel. Egmond de Hoef, a 28 de junio de 1943», en *Correspondencia con Isabel de Bohemia y otras cartas*, trad. María Teresa Gallego Urrutia, Alba, Barcelona 1999, 36.

siados riesgos, que la fenomenología, en particular la fenomenología de Merleau-Ponty, apunta a pensar el compuesto como tal, considerado impensable: «*Somos* el compuesto de alma y cuerpo, y es preciso por lo tanto que haya un pensamiento de ello»[6].

Pero, y esta es la segunda conclusión, si es verdad que la imposibilidad de pensar el cuerpo propio remite a la dominación de una cierta ontología, el acceso a él implicará una reforma ontológica radical, que tomará necesariamente la forma de una superación de la ontología de la muerte. En otros términos, el cuerpo vivido no puede ser un imperio dentro de otro imperio, el imperio de la carne dentro del imperio de la materia o del espíritu, pues, como decía Canguilhem, la idea de un imperio dentro de otro es contradictoria porque lo propio del imperio es ser único. En efecto, el modo de ser del cuerpo solo puede ser pensado si no se lo considera como estando aislado de una realidad cuyo sentido de ser le sería ajeno, solo puede serlo si, por el contrario, está premeditado y se precede en el seno de un Ser cuya modalidad de ser le es homogénea. En el fondo, esta existencia singular que es la carne solamente es pensable si no se circunscribe a nuestro propio cuerpo, si tiene, pues, una significación o un alcance ontológico. Es lo que Jonas planteaba a su manera, en un movimiento de extensión que de buen grado calificaríamos como una metonimia ontológica, cuando escribía: quizás «sea verdad que el hombre es la medida de todas las cosas: no en virtud de la legislación promulgada por su razón, ciertamente, pero sí en virtud del paradigma de la totalidad psicofísica, la cual representa el máximo de completitud y concreción ontológica que conocemos»[7]. Por la medida de todas las cosas no debe entenderse que imponga o proyecte su propio modo de ser sobre las cosas, que

6. Maurice Merleau-Ponty, *El ojo y el espíritu*, trad. Alejandro del Río Hermann, Trotta, Madrid 2013, 45.

7. Hans Jonas, *El principio vida*, 39.

entonces aparecerían difractadas a través de este prisma, sino, muy por el contrario, que este modo de ser revela el modo de ser de las cosas mismas en cuanto es una modalidad cumplida o privilegiada, en cuanto nuestra existencia en su plenitud es como una ventana ontológica hacia el mundo. Aquí, el antropocentrismo metodológico es el reverso del cosmocentrismo ontológico. En todo caso, es cierto que nuestro propio cuerpo, en su irreductibilidad de principio al pensamiento y a la extensión, refuta la ontología de la muerte, la cual, dicho sea de paso, es también la ontología de la ciencia contemporánea, de manera que la condición para un pensamiento de la carne es efectivamente, como mínimo, la superación de dicha ontología: la carne, que es nuestra carne, remite a un modo de ser que la excede, en que se arraiga y frente al cual constituye una especie de testigo ontológico. Desde este punto de vista, la filosofía de la carne del último Merleau-Ponty, sobre la cual volveremos prontamente, atañe indiscutiblemente a esta metonimia ontológica. Sin embargo, no es menos cierto que esta ontología tiene una fuente, si es que no un fundamento, fenomenológico, que es el de la experiencia de la muerte, de la cesación de la vida y del retorno a lo inerte. Es necesario entonces, en una ontología que pretende liberarse de la dominación de la muerte, atender a este fenómeno, lo que no puede equivaler sino a negar su alcance ontológico disociándolo de la muerte empírica, es decir, del fin o de la cesación de una vida, de la salida del régimen ontológico de la vida. Empíricamente indiscutible, la muerte no significa necesariamente el retorno a lo inerte, simplemente porque lo inerte ya no califica el sentido del ser de lo que es. Si nuestro cuerpo viviente es efectivamente un testigo ontológico, una modalidad privilegiada y, por tanto, reveladora de un modo de ser universal, no puede en verdad morir, o más bien la muerte no puede significar la salida de toda vida, la negación del orden ontológico de la vida.

Sin embargo, debemos constatar que, en la época contemporánea, la cuestión del cuerpo en su singularidad ha sido formulada, si no asumida, por la fenomenología. Pero la pregunta es si pudo extraerla de la ontología de la muerte, si acaso no nos reconduce necesariamente a ella en cuanto se la identifica como una cuestión acerca del cuerpo propio o acerca de la carne. Por supuesto, este asunto nos evoca a Merleau-Ponty. En efecto, en la *Fenomenología de la percepción*, el asunto para Merleau-Ponty es cuestionar la concepción husserliana de la percepción, todavía idealista y subjetivista, puesto que permanece determinada por el horizonte del conocimiento racional. De hecho, el principio de la ausencia de límites de la razón objetiva implica la reciprocidad de la posición de existencia y de la idea de un conocimiento adecuado: decir que una cosa existe verdaderamente significa, por lo menos de derecho, que puedo conocerla de manera exhaustiva, esto es, apropiármela sin resto, lo que equivale a identificar la presencia perceptiva con la presencia del objeto puro de conocimiento. Esto significa que la donación por escorzos, que define al *eidos* de lo percibido e implica la inagotabilidad de principio de la cosa sensible, se ve refutada por la afirmación de la equivalencia entre la tesis racional y el ser. Es precisamente esta inexhaustividad constitutiva de lo percibido, que implica que el sentido no aparezca sino ausentándose de una presencia sensible siempre renovada, lo que Merleau-Ponty quiere justificar lastrando, de alguna manera, la conciencia trascendental con una carne. El sentido objetivo siempre está encarnado en lo sensible en la exacta medida en que el sujeto mismo que lo constituye es un sujeto encarnado. Por eso la fenomenología del cuerpo propio es la condición previa indispensable para una fenomenología de la percepción. Para Merleau-Ponty se trata de arrancar de alguna manera el cuerpo al reino de la *Vorhandenheit*, de la presencia sustancial, es decir, de la *Körperlichkeit*, para considerarlo como lo que yo soy, mucho más que lo que tengo, como el vector y el rostro de mis intenciones o de mis vivencias. Todo el libro se dedica a describir el cuerpo vivido o fenoménico, que escapa al reino de las cosas, incluso si forma parte de él, pero que, sin embargo, no coincide con una conciencia presente a sí misma. Al contrario, el cuerpo es lo que separa a la conciencia de sí misma, aquello que la vuelve esencialmente opaca: de cierta manera, el cuerpo no es sino el otro nombre de la distancia que aleja a la conciencia de sí misma, lo que hace que no pueda reunirse en la coincidencia.

Pero toda la dificultad consiste en conferirle un estatuto positivo al cuerpo en una perspectiva que todavía está dominada por las categorías clásicas y, en particular, por la dualidad entre la conciencia y el objeto, entre el espíritu y la materia, entre la razón y la naturaleza. Por tanto, asistimos a una especie de oscilación, de movimiento pendular, que conduce a Merleau-Ponty a intentar distinguir el cuerpo, en su singularidad, de las categorías simétricas con las cuales no puede coincidir, pero a partir de las cuales inexorablemente se lo aborda. Así, se distingue el cuerpo del cuerpo objetivo, lo que implica situarlo, por defecto si se quiere, del lado de la conciencia, pero para diferenciarlo inmediatamente de ella, o más bien para hacer una diferencia interna en virtud de una modalidad de ser singular, la de su propio desprenderse o su propia exteriorización. Dicho de otro modo, desde el momento en que el cuerpo es arrancado al reino de la exterioridad sustancial, esto es, a la naturaleza, según el Merleau-Ponty de este período, no puede sino anexarse a la conciencia, en virtud de su dimensión de escape o de opacidad constitutiva. No es que esté separado de la conciencia, sino que está inscrito en una conciencia que existe en el modo de la separación. Se tiene entonces la impresión de que, para abandonar la sustancialización del cuerpo –el cual, en efecto, no es un cuerpo como lo son los

demás entes materiales–, hay que pagar el precio de una pérdida de la corporeidad como inscripción en una naturaleza; inscripción que implica una exterioridad *a* la conciencia y no solamente *de* la conciencia a sí misma. Como muy bien lo expresa Franck Tinland, «esta encarnación del cogito, por interesante que sea, va a la par de una especie de desencarnación del cuerpo»[8]. Sin embargo, es necesario reconocer que Merleau-Ponty se dará cuenta rápidamente de la envergadura de la dificultad, al punto de escribir en una nota de *Lo visible y lo invisible*: «Los problemas planteados en *Ph. P* [*Fenomenología de la percepción*] son insolubles porque yo allí parto de la distinción 'conciencia' - 'objeto'»[9]. Así también lo reconoce Franck Tinland cuando prosigue afirmando, sobre todo en vista de la evolución del pensamiento de Merleau-Ponty, lo siguiente: «Sin duda M. Merleau-Ponty, tanto por el interés por la fisiología en la *Estructura del comportamiento*, como por la afirmación de que 'mi cuerpo está hecho de la misma carne que el mundo', siempre ha contrarrestado aquello que podríamos llamar la integración del cuerpo a una filosofía de la conciencia, por el muy vívido sentimiento de la opacidad del cuerpo y de su participación en la textura de la naturaleza»[10].

Tal es, efectivamente, el movimiento que conduce a Merleau-Ponty a poner de relieve la comunidad ontológica entre el cuerpo y el mundo y, en consecuencia, a ver en el cuerpo, según un razonamiento no muy lejano al de Jonas, una especie de muestra y de testigo ontológico de un modo de ser más universal, que va a denominar carne. Así, todo ocurre como si mi cuerpo no pudiera escapar verdaderamente a la conciencia sino a condición de inscribirse

8. Franck Tinland, *La différence anthropologique*, Aubier, Paris 1977, 22.

9. Maurice Merleau-Ponty, *Lo visible y lo invisible*, trad. Estela Consigli - Berbard Capdevielle, Nueva Visión, Buenos Aires 2010, 178 [traducción ligeramente modificada].

10. Franck Tinland, *La différence anthropologique*, 23.

más profundamente en el mundo que las meras cosas, de tal manera que su modo de ser propio debe encontrarse prefigurado en el modo de ser del mundo, más precisamente en el modo de ser de la carne del mundo. En otros términos, todo sucede como si mi cuerpo tuviera que ser lastrado con todo el espesor del mundo, del que no es sino un fragmento o un momento, ciertamente privilegiado, para no desencarnarse en una conciencia sensible. Pero entonces se desplaza el problema en vez de resolverlo en verdad, pues la cuestión, a partir de ahora reside en cuál es el estatuto exacto de la carne del mundo, del cual mi carne solamente es una modalidad. Lo que conduce a la necesidad de comprender la significación exacta de la univocidad entre mi cuerpo y el mundo –que es el gran aporte del último Merleau-Ponty–, en la medida en que no debe comprometer la diferencia indiscutible entre mi cuerpo, como cuerpo propio o sintiente, y el mundo en el cual se inserta, que pertenece únicamente al reino de la exterioridad. En resumen, ¿hasta qué punto la carne del mundo es y no es carne? Es decir: ¿el término «carne» es, aplicado al mundo, propio o figurado? Y, más precisamente, ¿dónde se juega el paso de lo propio a lo figurado o de lo figurado a lo propio? En efecto, si se trata de un sentido propio, si el mundo en verdad es carne, ¿cómo se puede asumir la necesaria distinción entre el mundo y yo?, ¿cómo puede mi propia carne distinguirse todavía de la carne del mundo? Al ontologizar así mi carne, es decir, volcando en último término el mundo del lado de la subjetividad, haremos desaparecer el problema en lugar de resolverlo. Pero si no se trata más que de un sentido figurado, el problema permanece intacto, puesto que queda por averiguar entonces qué funda la metáfora, es decir, cuál es el sentido del ser común que, más allá de la diferencia entre el modo de ser de mi carne y el modo de ser del mundo, justifica el uso del término carne para el mundo. Lo que parece seguro es que Merleau-Ponty no está pensando en una precedencia

del cuerpo vivido en el seno del mundo y, en consecuencia, en una forma de subjetivación del mundo que lo conduciría a los parajes de un idealismo objetivo o de un hilozoísmo que él mismo rechaza explícitamente. Por eso, asumiendo una perspectiva que se parece más a una filosofía de la naturaleza, él insiste en la dimensión de profundidad y, por así decirlo, de condición salvaje de la carne del mundo; vale decir, en el hecho de que su modo de ser es resueltamente ajeno al modo de ser de la conciencia, al igual que al del objeto que se relaciona con ella.

Solo que entonces, por una especie de vuelta del péndulo que, tras haber sido llevado del lado de la naturaleza, debe regresar del lado de la conciencia, la pregunta es cómo puedo remontarme a mi carne a partir de la carne del mundo. A pesar de lo que Merleau-Ponty parece afirmar, si bien se puede transitar de mi carne hacia la carne del mundo –lo que equivale a tener en cuenta el hecho de que, efectivamente, el que siente es este cuerpo, inmerso en la espesura del mundo–, no es posible remontarse desde la carne del mundo hacia mi carne, en la medida en que el devenir mundo de mi carne tiene como sola contrapartida el devenir-fenómeno del mundo. Dicho de otro modo, se entiende que mi carne sensible en el mundo accede a la fenomenalidad gracias a su inscripción en él, pero, por otra parte, no se entiende cómo ese mundo es una carne. El remontarse no se efectúa siguiendo las huellas del descenso, el devenir-mundo de mi carne no puede tener como contrapartida un devenir-carne del mundo, de tal manera que la carne no deja de ser un concepto equívoco: por un lado, designa al sintiente y, por otro lado, remite a la fenomenalidad del mundo, a su ser sentido. En otros términos, a pesar de lo que pretende Merleau-Ponty, estos dos movimientos de sentido contrario no coinciden: el punto de partida de uno, el sintiente, no puede ser el punto de llegada del otro; la inmersión de mi carne en el mundo no permite dar cuenta sino del acceso del mundo a la fenomenalidad, nunca a la

subjetividad. Esto no significa que el recorrido carezca en sí mismo de sentido, sino solamente que Merleau-Ponty no se provee de los medios para dar cuenta de la situación, para elaborar un concepto de la carne que permita comprender cómo es efectivamente la pertenencia al mundo, a la carne del mundo que condiciona la emergencia de la subjetividad misma; cómo el devenir-mundo de mi carne es el reverso del devenir sujeto del mundo. Esto es precisamente lo que nosotros nos esforzaremos en justificar. En cualquier caso, el paso importante que se da aquí consiste en comprender que el mundo no puede ser sentido sino en la medida en que se da al sentir, por lo que se caracteriza por una sensibilidad intrínseca, es «sensible en sí mismo». La cosa no se vuelve visible porque la veamos; somos susceptibles de verla en la medida en que es intrínsecamente visible. Es en este sentido, y en este sentido solamente, como el sentir se prefigura en sí, y es solamente desde este punto de vista, aún equívoco, desde el que puede ser caracterizado como carne. Por eso Merleau-Ponty termina valorizando la irrecusable diferencia, luego de haber enfatizado la univocidad de la carne: «La carne del mundo no es *sentirse* como mi carne – Es sensible y no sintiente – La llamo, sin embargo, carne [...] para decir que está *preñada* de posibles, *Weltmöglichkeit*»[11]. La gestación de posibles remite, precisamente, a la sensibilidad intrínseca, en el sentido de una aptitud a ser sentido, lo que equivale simplemente a reconocer que la percepción nunca extrae a un ser en sí de su noche, que hay una identidad constitutiva entre el ser y la fenomenalidad, o más bien un paso incesante del uno en el otro, por lo que la fenomenalidad sería el sentido último del ser. En otros términos, que todavía son los utilizados por Merleau-Ponty, el mundo no es lo que desplegamos nosotros, sino ante todo una *Weltmöglichkeit*, que es una posibilidad del Ser mismo.

11. Maurice Merleau-Ponty, *Lo visible y lo invisible*, 221.

Pero entonces tenemos la impresión de perder súbitamente lo que habíamos ganado, la impresión de que la dualidad entre la conciencia y el objeto, que queríamos superar, finalmente se mantiene y divide a la carne, cuya univocidad se vuelve casi incomprensible, a no ser que se la comprenda negativamente, en la medida en que el modo de ser del mundo ya no es el del objeto, y el modo de ser del sintiente ya no es exactamente el modo de ser de una conciencia pura. No cabe duda de que al poner de relieve a un sintiente que forma parte del mundo y a un mundo que se da al sentir, que lleva en sí la virtualidad de lo percibido, los dos modos de ser se han aproximado, pero su dualidad, sin embargo, no ha sido superada. En otros términos, al hablar de la carne del mundo, Merleau-Ponty enfatiza efectivamente la inscripción del sujeto en el mundo, es decir, el hecho de que mi cuerpo está en continuidad con el mundo, pero la modalidad de esta inscripción y la naturaleza de esta continuidad no se ponen en evidencia. Como antes, estamos atrapados en una oscilación, pero que ya no se juega entre la conciencia y la materia, entre la interioridad y la exterioridad, sino entre lo unívoco y lo equívoco, entre la afirmación de una continuidad necesaria, pues mi cuerpo, como tal, pertenece al mundo, y una diferencia igualmente necesaria, pues mi cuerpo es sintiente y no una cosa sentida solamente. Dar cuenta del cuerpo exige pensar entonces, a la vez, e indistintamente, una inscripción en el mundo y una diferencia con él, entendiendo que estas dos exigencias no deben ser remitidas a dos dimensiones en el seno del sujeto. ¿Qué sentido del cuerpo y qué sentido del mundo nos permiten pensar, conjunta e indivisiblemente, su absoluta continuidad –la cual puede conducirnos a afirmar, como lo hacen todos los realismos, que mi cuerpo es una cosa entre las cosas del mundo– y su diferencia radical, puesto que el cuerpo, en cuanto mío, es lo que hace aparecer al mundo, aquello para lo cual *hay* mundo? La cuestión es comprender cómo, *bajo la misma relación*, un sujeto puede estar en continuidad ontológica con el mundo y, sin embargo, distinguirse de él, lo que excluye reinscribir la continuidad y la diferencia en el seno del sujeto bajo la forma de dos dimensiones distintas (ego empírico, ego trascendental, etc.). Toda la cuestión con la cual buscamos confrontarnos consiste precisamente en saber de qué manera y en qué sentido el cuerpo es a la vez mío y del mundo; y en qué sentido el mundo es a la vez mundo y carne. Puede decirse que la cuestión así formulada nos fue legada, en un cierto sentido, por Merleau-Ponty, por su ontología de la carne. Sin embargo, esta ontología entrega las coordenadas más que ofrecer una solución, contiene una incitación a pensar más que una verdadera comprensión del problema.

Así, las insuperables dificultades con las cuales se enfrenta una fenomenología del cuerpo, se deben a que pareciendo evidente caracterizar como cuerpo el hecho fundamental del que hemos partido, remite en realidad a una decisión teórica, regida por un contexto ontológico determinado. En efecto, no es para nada evidente que la situación de que se trata pueda ser considerada adecuadamente a través del concepto de cuerpo, que, como hemos visto, no dice lo suficiente si nos atenemos a la corporeidad estricta, pero dice demasiado si le agregamos el ser-cada-vez-mío. En verdad, hablar de cuerpo es ya decir mucho, es imponer de antemano una solución para un problema que nunca ha sido planteado. No hay entonces cuestión o problema del cuerpo –lo que explica las dificultades a las cuales hemos estado confrontados desde que hemos intentado abordarlo–, pues el cuerpo no es una pregunta, sino que es ya una respuesta, que acarrea consigo las coordenadas de una cierta ontología, respuesta a una pregunta que nunca fue planteada y que oculta inevitablemente la problematicidad de esta interrogante. En resumen, identificar el hecho fundamental del que hemos partido con el hecho del cuerpo es haberlo ya situado

en una cierta configuración teórica, prisionera de la ontología de la muerte, y haberla por lo mismo encubierto. Es necesario entonces retroceder desde esta pseudo-evidencia con el propósito de plantear correctamente el problema, suspender las presuposiciones que nos conducen a identificar esta experiencia fundamental con la experiencia del cuerpo; en suma, proceder a una *epojé* de esta ontología. Se trata efectivamente de una *epojé* en la medida en que tenemos que suspender la actitud natural misma, en la medida en que el mundo que le es correlativo tiene exactamente el rostro de esta ontología que lleva tanto tiempo sedimentada en él. ¿Cómo calificar entonces esta experiencia fundamental que ha sido imprudentemente considerada a través del concepto de cuerpo? ¿Qué es lo experimentado en esta experiencia fundamental? ¿Cuál es el modo de ser singular y que sale a la luz en esta experiencia?

No hay sino una respuesta posible: se trata de la experiencia de la *pertenencia*. En efecto, decir que tengo (o que soy) un cuerpo significa rigurosamente que pertenezco al mundo –el cual, por el momento, debe ser entendido en el sentido mínimo y aún formal de aquello a lo que pertenezco–, nada más y nada menos. Nótese lo que aflora ya en el concepto de encarnación, más precisamente en la determinación del cuerpo a partir del movimiento o el acontecimiento de la encarnación: encarnarse es venir al mundo, inscribirse en él, ir hacia la pertenencia. Por tanto, pensar el cuerpo a partir de la encarnación equivale a poner de relieve su pertenencia. Pero, lamentablemente, esto sucede perdiendo radicalmente el sentido de la pertenencia, puesto que es comprendida como venida al mundo de una realidad que no le pertenece constitutivamente, de manera que la pertenencia no designa un modo de ser fundamental, sino solamente lo que le ocurre a un cierto sujeto por sí mismo ajeno al mundo, una peripecia o un acontecimiento. En consecuencia, el cuerpo es siempre el operador de la venida al mundo, lo que funda la pertenencia: la teoría de la encarnación tiene el mérito de que pone de relieve la dimensión procesual del cuerpo, pero sigue siendo dependiente de la ontología que denunciamos. Es precisamente esta situación lo que se trata de revertir afirmando que la verdad del cuerpo, el modo de ser fundamental al cual remite, es la pertenencia como tal. No pertenezco al mundo porque tengo un cuerpo; por el contrario, pertenezco al mundo en la medida en que tengo un cuerpo y, en verdad, tener un cuerpo no significa nada más que pertenecer. Ceder a la pseudo-evidencia según la cual un ente tiene un cuerpo en cuanto pertenece al mundo es en realidad asumir un conjunto de presuposiciones, características de una cierta ontología. En efecto, es suponer que el ente es por sí mismo o por esencia ajeno al mundo, y que la pertenencia es sinónimo de una inclusión objetiva, remitiendo a una determinación del cuerpo como fragmento extenso y del mundo como extensión objetiva. En resumen, un ente, que es por sí mismo ajeno a la extensión, y que, por tanto, no puede sino situarse del lado de la conciencia o del pensamiento, va a entrar en el mundo por medio de su cuerpo, va a inscribirse en la extensión en cuanto *res extensa*. Además de suscitar problemas insolubles, esta descripción omite o disuelve el fenómeno de la pertenencia al reducirlo a una relación, necesariamente contingente, mediada por la extensión, entre un ente que está fuera del mundo y el mundo mismo.

Nosotros, en cambio, nos proponemos considerar la pertenencia como un fenómeno originario y, en verdad, como *el* fenómeno originario, lo que implicará profundas transformaciones ontológicas. Coincidimos en esto con Louis Lavelle, que veía nuestra inserción en el mundo como el hecho primitivo: «El hecho primitivo, empero, está en que no puedo afirmar el ser con independencia del yo que lo capta, ni afirmar el yo prescindiendo del ser en el que él se inscribe. El único término en cuya presencia siempre me

reencuentro, el único hecho que para mí es primero e indubitable, es mi propia inserción en el mundo»[12]. Considerar la pertenencia como un hecho primitivo significa ante todo no entenderla como una relación entre dos términos preexistentes –para el caso, conciencia y materia, o sujeto y mundo, por intermedio del cuerpo con el cual la pertenencia se confunde entonces–, sino como un modo de ser inescindible que, como tal, determina la naturaleza tanto de aquel que pertenece como de aquello a lo que pertenece. Dicho de otro modo, aunque ponga en juego dos términos, en la pertenencia la indivisibilidad de la relación prevalece por sobre la dualidad de los términos y la determina, de tal manera que se podría sospechar que, en cierto nivel de profundidad, esta dualidad terminará por desvanecerse: tanto aquel que pertenece como aquello a lo que pertenece resultará ser lo mismo, y la pertenencia revelará ser un parentesco ontológico. Toda la dificultad consiste, pues, en comprender esta pertenencia como una situación fundamental, es decir, como un modo de ser irreductible, irreductible a términos positivos, del que no expresaría sino un modo de relación posible.

Aunque nos corresponderá caracterizar más profundamente esta pertenencia, podemos desde ya notar que no puede tener el sentido lógico de la dependencia de la especie respecto al género ni el sentido matemático del elemento en el seno de un conjunto. Más bien, la tenemos que entender a partir de la pertenencia a una corriente o a un movimiento, pues este sentido implica una forma de reciprocidad. El movimiento o corriente política a la cual pertenezco no debe su realidad sino a todos los que participan en ella, de manera que ellos pertenecen a ella tanto como ella les pertenece. En la medida en que corresponde a un modo de ser primitivo,

12. Louis Lavelle, *Acerca del acto*, trad. Laura Palma, Universidad de Playa Ancha, Valparaíso 2001, 11.

la diferencia implicada por la relación surge necesariamente sobre el fondo de la identidad, de manera que ese otro al que tal ente pertenece es al mismo tiempo lo mismo que él, y, en una especie de intercambio entre la pasividad y la actividad, el ente que pertenece contiene aquello mismo de lo cual se distingue. Pensar la pertenencia como hecho originario o como modo de ser último de un ente equivale a afirmar entonces que su otro sigue siendo él, que despliega o hace ser aquello en lo que se inserta. En este sentido, la pertenencia debe ser comprendida como *participación*. Damos aquí con una acepción sociológica y etnológica de este término. En efecto, Lalande menciona el sentido sociológico de la pertenencia en plural («Pertenencias») en Lévy-Bruhl para designar «cualquier cosa que, aunque no forme parte, o haya dejado de formar parte del cuerpo de un individuo, es considerada por los no civilizados como poseedora de un vínculo de participación con él»[13]. Esta acepción sociológica tiene un alcance ontológico que nos interesa, pues, como escribe Lévy-Bruhl, «los objetos, los seres, los fenómenos pueden ser, de una manera incomprensible para nosotros, a la vez ellos mismos y algo distinto de ellos mismos. De una manera no menos incomprensible, emiten y reciben fuerzas, virtudes, cualidades, acciones místicas, que se hacen sentir fuera de ellos, sin dejar de ser lo que son. En otros términos, para esta mentalidad, la oposición entre lo uno y lo múltiple, lo mismo y lo otro, no impone la necesidad de afirmar uno de los términos si se niega el otro o recíprocamente»[14]. Así definida, la participación entrega el verdadero sentido de la pertenencia. Pertenecer no es formar parte de un todo ni ser un elemento de un conjunto,

13. André Lalande, *Vocabulario técnico y crítico de la filosofía* II, trad. Luis Alfonso - Vicente Quinero - Orderan Caletti y otros, El Ateneo, Buenos Aires 1953, 947 [traducción modificada].

14. Lucien Lévy-Bruhl, *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, PUF, Paris 1910, 77.

sino ser uno mismo abriéndose más allá de sí mismo, es ser lo mismo que sí mismo y otro que sí mismo y, en este sentido, uno y dos a la vez.

Si, llegados a este punto, regresamos al hecho del que hemos partido, y que ahora sabemos que consiste en el hecho de pertenecer y no en el hecho de poseer un cuerpo, debemos tener en cuenta un profundo giro conceptual. En efecto, mientras que al fundar la pertenencia en el cuerpo nos damos necesariamente un sujeto previamente constituido y por sí mismo ajeno al mundo, al partir por el contrario de la pertenencia, es decir, al sustituir el cuerpo por ella, el sujeto se convierte en una dimensión suya: ya no el que puede entrar al mundo, sino el que procede de la pertenencia. Hacer que la pertenencia sea un modo de ser originario es comprenderla como la condición de la ipseidad y no solamente como su situación. En el fondo, si efectivamente la pertenencia es un hecho primitivo, entonces ya no es algo que le ocurra a un sujeto, sino más bien aquello a partir de lo cual el sujeto ocurre. Nos enfrentamos aquí a una alternativa radical: o bien la pertenencia es aquello que le ocurre a una conciencia por medio de su cuerpo, pero entonces nunca pertenece en verdad y su alteridad prevalece siempre sobre su inscripción; o bien la conciencia pertenece en verdad, en el sentido de que esta pertenencia es un hecho originario, pero se sigue de esto que es constitutiva de su ser, de tal manera que ya no es la conciencia la que pertenece, sino que es la pertenencia la que tiene una conciencia, la que se hace conciencia. Por tanto, no tenemos ya una conciencia que viene al mundo por medio de su cuerpo, sino una pertenencia que, en razón de su propia modalidad, adviene como conciencia. Esto equivale, si se quiere, a comprender la conciencia a partir del cuerpo, tal como cierta tradición fenomenológica pretendió hacerlo, pero mientras que partiendo del cuerpo era extremadamente difícil comprender cómo podía al mismo tiempo haber un mundo, es decir, remontarse a la

conciencia partiendo de la pertenencia, por el contrario nos situamos de inmediato en el nivel de su unidad misma, de su punto de indistinción, de manera que el problema de la unión se encuentra inmediatamente disuelto. Ya no hay que decir entonces que la conciencia tiene un cuerpo, o incluso que ciertos cuerpos son conscientes, sino que hay una pertenencia que adviene como conciencia, o mejor dicho, que hay un modo de pertenencia que se llama conciencia.

Visto así, el enfoque de la pertenencia implica una reestructuración radical de la ontología. En efecto, afirmar que eso que se llama conciencia adviene a partir de la pertenencia, o incluso que es una modalidad suya, implica reconocer *ipso facto* que hay múltiples modalidades posibles de pertenencia. Más radicalmente, si lo que se considera como lo más ajeno a la exterioridad, a saber, la conciencia, debe poder ser retomado a partir de la pertenencia, tenemos que concluir que ello define el ser de *todo* ente. Desde luego, para todo ente, ser no puede significar otra cosa que ser del mundo, a saber, pertenecer, de manera que la diferencia entre los entes ya no será sustancial, es decir, esencial (en efecto, lo que distingue las sustancias es el atributo esencial), sino *modal*: consistirá en maneras de pertenecer, en modalidades de pertenencia. Tal perspectiva es de alguna manera transversal respecto de la ontología dualista cuyo contenido hemos recordado. Para esta última, la diferencia fundamental se sitúa entre la pertenencia y la no-pertenencia; entre, por una parte, los entes que son ajenos al mundo, que no pertenecen sino a sí mismos, es decir, que se poseen a sí mismos, y que denominamos alma, espíritu o conciencia; y, por otra parte, los entes que pertenecen esencialmente al mundo, que entonces coinciden necesariamente con la extensión, y que se definen por dicha pertenencia. En cierto sentido, la pertenencia aquí es decisiva, pero lo es porque permite discriminar dos regímenes metafísicos: existe el régimen de la autonomía, de los entes que no pertenecen sino a sí mismos, que no dependen

Biblioteca ITESO

sino de sí mismos, y el régimen de la heteronomía metafísica, de los entes que están fuera de sí mismos, que dependen íntegramente unos de otros. Mientras que ser una conciencia consiste en poseerse a sí mismo por entero, ser un cuerpo significa pertenecer a la extensión, ocupar una localización en ella, tener el ser fuera de sí. Es precisamente este régimen metafísico lo que el reconocimiento de la pertenencia como hecho primitivo permite superar, operando una especie de rotación ontológica. En efecto, la diferencia ya no separará más los entes que pertenecen y los que no pertenecen, un «del mundo» y un «fuera de mundo», sino las diferentes modalidades de esta en el seno mismo de la pertenencia. La diferencia fundamental entre el pensamiento y la extensión se encuentra inmediatamente minimizada y relativizada: no son sino dos modos de pertenencia entre otros, dos maneras de ser del mundo de los cuales no hay *a priori* ninguna razón para privilegiar uno por sobre el otro, aunque uno de ellos funda la posibilidad que tenemos de hablar de pertenencia. Al igual que los atributos en Spinoza, hay una infinidad de modos de pertenencia posibles, excepto que podemos acceder a gran parte de ellos.

Al tomar la pertenencia como punto de partida, emprendemos entonces el camino de una reforma ontológica radical. Comprender a todo ente a partir de la pertenencia, como modo singular de ella, es necesariamente admitir que lo que hemos denominado mundo contiene a todo ente según a lo que pertenece: todo ente es del mundo, se inscribe a su manera en él. Entonces el mundo, como zócalo de la pertenencia (nos reservamos para más adelante la caracterización precisa de su estatuto), no puede ser reducido a la suma de los entes o incluso al entorno que algunos de ellos despliegan, sino que bosqueja un plan de univocidad fundamental y, en este sentido, es sinónimo de Ser. Para todo ente, ser significa pertenecer al mundo. En virtud de la pertenencia, el sentido de Ser es aquí el sentido de un omni-englobante

absoluto o incluso de una totalidad abierta: es aquello en el seno de lo cual adviene todo lo que puede existir. Por consiguiente, Dios mismo pertenece al mundo y la única cuestión es saber cuál es el modo de pertenencia que permite distinguirlo de los demás entes. Sin embargo, para dar cuenta de la diferencia entre los entes, es necesario introducir diferencias en el seno de la pertenencia. Esto es posible en la medida en que la pertenencia ya no coincide con la ocupación de una localización en la extensión: la ocupación de una localización, que es atributo de los meros cuerpos, aparece, por el contrario, como una modalidad de la pertenencia entre otras. En el seno del mundo, como sinónimo de Ser, dichas diferencias solamente pueden ser diferencias de modalidad y toda la dificultad consiste entonces en comprender cómo puede haber diferentes maneras de pertenecer en la medida en que la pertenencia –aun si se abandona la metáfora extensiva, que remite a un caso particular de pertenencia– no deja de implicar algo así como una inserción en otro, una participación. La conclusión se impone entonces: las diferencias modales no pueden remitir sino a diferencias de *grado*. Un modo de pertenencia, a saber, un ente, no diferirá de otro ente sino por su profundidad; profundidad que no puede significar sino su grado de inserción en el mundo o su grado de participación en el mundo. Desde el punto de vista de la pertenencia, un ente solamente podrá distinguirse de otro ente conforme esté más o menos profundamente inscrito en el mundo y, por lo mismo, conforme «tendrá» más o menos mundo. La pregunta fundamental, y la más difícil a que nos conduce esta ontología, es la siguiente: en qué sentido de la pertenencia y, por tanto, en qué sentido del mundo, estas diferencias de grado no solamente son pensables, sino que permiten dar cuenta de la diversidad descriptiva de los entes. En vista de lo que hemos dicho de la pertenencia, comprendemos ya que la profundidad de la pertenencia no dará lugar a una pérdida de la ipseidad, como si devenir una cosa tuvie-

ra que significar necesariamente desaparecer como sujeto, según una correlación que solo la ontología de la muerte nos constreñiría a asumir. En efecto, si la pertenencia envuelve efectivamente una reciprocidad, que resulta del hecho de que ella es participación, si el ser-sí-mismo y el ser-otro no constituyen alternativa, si, por tanto, un ente no puede ser él mismo sino excediéndose a sí mismo, desplegando su propio suelo, entonces sospechamos que la inscripción en el mundo y la ipseidad variarán en el mismo sentido, y que la profundidad de la pertenencia podrá medirse por la amplitud de la fenomenalización.

La pertenencia nos conduce así hacia una *univocidad* fundamental, pues existir no solo significa en todas partes la misma cosa, a saber, pertenecer de tal manera que la diferencia entre los entes no puede ser sino modal, sino que incluso las modalidades remiten únicamente a diferencias de grado. Ya sea que se trate de una piedra, de un animal o de una conciencia, en todos los casos se trata de la misma modalidad de ser, del modo de la pertenencia, que no se diferencia sino porque la conciencia pertenece más profundamente al mundo que la piedra o que el animal. Como veremos, en la medida en que la pertenencia es el reverso y la condición de una fenomenalización, el ser del mundo es sinónimo de tener un mundo y el arraigo es sinónimo de una cosmofanía. Podemos comprender así esta frase de Chuang-Tzu, que desde luego interpretamos libremente y, por así decirlo, salvajemente: «El unípede envidiaba al milpiés, el milpiés envidiaba a la serpiente, la serpiente envidiaba al viento, el viento envidiaba al ojo, y el ojo al espíritu»[15]. La frase organiza una serie de seres evidentemente ajenos por completo a las divisiones de la ontología moderna, una serie que estriba de forma patente en una gradación. Cla-

15. *Tchouang-Tseu*, «Les crues d'automne» (cap. XVII), citado por Jean-François Billeter, *Leçons sur Tchouang-Tseu*, Allia, Paris 2016, 69. Agradezco a Marion Genaivre el haberme sugerido este libro.

ramente, su principio es algo así como un grado de proximidad, la amplitud de una proximidad, que no puede sino remitir al mundo como tal: el espíritu o el ojo tienen más mundo que el unípede o que la serpiente. También se puede decir que se trata de grados de movilidad, en el muy radical sentido de la aptitud a cubrir más mundo, en el sentido de que el movimiento al cual remite dicha aptitud no coincide con un simple desplazamiento, puesto que el espíritu es, como tal, inmóvil. Lo importante aquí en todo caso es que los entes están ordenados, con desdén de las divisiones de la ontología moderna (materia/espíritu, viviente/inerte, etc.) según lo que habría que denominar su capacidad de aproximación o su grado de pertenencia, grado en el cual se resuelve su diferencia descriptiva. El milpiés no existe como tal y no se distingue, por ejemplo, del ojo sino por la amplitud de su posesión del mundo, o incluso por el grado de su aproximación, de manera que su diferencia se agota en esta gradación.

Sin embargo, aún falta otorgar un estatuto a estas modalidades de pertenencia. En la medida en que no remiten a un ente ya constituido, sino que califican el modo de ser mismo, estas modalidades envuelven una relación singular con aquello a lo cual pertenece cada ente: cada ente se distingue de los demás únicamente por la manera en que se inscribe en este fondo, en que se arraigan en el mundo, en el entendido de que, por formar todos los entes igualmente parte del mundo, no pueden distinguirse sino por la profundidad de su inscripción. Pero de esto se sigue que este fondo no tiene realidad fuera de los entes que lo modalizan, o más bien fuera de las modalidades de pertenencia que los entes son. En efecto, si el ser del ente consiste en su pertenencia, aquello a lo que pertenece no puede situarse fuera del ente mismo, de tal manera que el ente contiene o constituye aquello mismo que lo contiene como su medio o elemento de pertenencia. Si existir significa pertenecer, de tal manera que el sujeto de

la pertenencia no se distingue de la pertenencia misma, el lugar de la pertenencia no puede ser situado fuera del ente que está inscrito en él. En otros términos, si el ente no existe fuera del mundo, en la medida en que su ser consiste en una pertenencia, el mundo tampoco existe fuera de él, de manera que todo ocurre como si los entes sedimentaran el suelo en el cual se arraigan, haciéndolo ser por este mismo arraigo. Más profundo que la dualidad entre las cosas y el mundo, hay que destacar la pertenencia como tal, de la cual el mundo y el ente son como momentos en un sentido ya abstracto, incluso si, como veremos, esta abstracción tiene un fundamento *in re.* Más profundo que las cosas y que el mundo, hay modos de pertenencia, en los cuales se despliegan conjuntamente lo que pertenece y aquello a lo que pertenece, como si la planta y el suelo nacieran del arraigo mismo.

En efecto, hay que sustituir la diferencia ontológica entre ser y ente por la diferencia *cosmológica.* Ahora bien, esta diferencia cosmológica solamente es comprensible como pertenencia, ¿cómo puede el ente, en efecto, relacionarse con el mundo y, por así decirlo, contenerlo, si no es inscribiéndose en él?, y por eso al mismo tiempo como identidad. Es claro que la diferencia ontológica no difiere de la identidad, es «diferencia de los idénticos», según los términos de Merleau-Ponty, en el sentido de que el Ser no existe fuera del ente e independientemente de él, es decir, que no se da sino en él, como aquello de lo cual el ente es obra o realización. Pero la pregunta consiste en si dicha caracterización es suficiente o si acaso no sería posible darle a esta diferencia un «contenido», una determinación, que permitiese superar su dimensión todavía abstracta. En una perspectiva que le da a la pertenencia un lugar central, no hay Ser más que como suelo de la pertenencia, vale decir, como mundo. Decir que un ente es significa que pertenece, y decir que pertenece significa que es del mundo, que el mundo hace su ser. En este sentido, una fenomenología de la pertenencia desemboca en una cosmología. El cuestionamiento se centra desde entonces en el sentido y el estatuto exacto del mundo: la diferencia ontológica se reformula como diferencia cosmológica, como diferencia entre el ente y el mundo. En verdad, si generalizamos la equivalencia de la que partimos entre la pertenencia y el cuerpo, cabría decir que todo ente, en cuanto modo de pertenencia, es un cuerpo, que la fenomenología de la pertenencia desemboca en una ontología universal de los cuerpos y que, en este sentido, la diferencia cosmológica es diferencia entre los cuerpos y el mundo. Sin embargo, en la medida en que se articula en torno a la pertenencia, en que se despliega en y por ella, esta diferencia excluye toda dualidad, y en este preciso sentido es pura identidad, verdadera «diferencia de los idénticos». Si el ente no se distingue de su pertenencia, el suelo sin el cual no tiene pertenencia no puede situarse aparte del ente; el ente alimenta entonces aquello mismo de lo que se nutre, lo que equivale a decir que, más profundo que el ente y el mundo, hay la pertenencia [*il y a l'appartenance*], entendida como identidad de la cual la diferencia entre el ente y el mundo procede, como un tejido que es su propio desgarro o un elemento que es su propia dehiscencia. En este punto, y en este punto solamente, la identidad ya no difiere de la diferencia, y hay identidad *inmediata* entre la identidad y la diferencia.

Pero todavía nos falta dar un último paso. Afirmar que la pertenencia es constitutiva del ser de todo ente, significa poner en primer plano la cuestión del *espacio* y otorgarle un estatuto ontológico inédito. En efecto, decir que la pertenencia es el modo de ser originario de todo ente, equivale a reconocer que, para todo ente, ser significa necesariamente estar [*y être*], y que, en consecuencia, el lugar (utilizamos provisionalmente este término, pero pronto tendremos que otorgarle un sentido mucho más preciso) es constitutivo del ser del ente. Pertenecer solo puede significar estar situado,

de tal manera que la cuestión de la pertenencia se desplaza hacia la cuestión del estatuto y del sentido que hay que otorgarle a la situación. Si existir significa pertenecer, la pregunta por el *cómo* de la existencia coincide con la pregunta por el *dónde*. Esta pregunta (¿dónde?) implica necesariamente el ser de lo que es cuestionado y, en cuanto tal, es la pregunta más profunda. Al formular dicha pregunta rompemos radicalmente con la tradición dominante, que es también la tradición fenomenológica, para la cual el espacio, la posición espacial, es una determinación extrínseca, incluso contingente. Según esto último, el lugar que ocupa y la manera en que lo ocupa no expresan nada del ser del ente, porque aquello no es en modo alguno constitutivo de su ser. Un ente permanece siendo el mismo, se situé aquí o allá, sea así o de otra manera.

Ahora bien, esta conclusión depende evidentemente de decisiones ontológicas fundamentales. La primera consiste en que se establece una equivalencia entre el mundo y la materialidad comprendida como mera extensión. En esta perspectiva, pertenecer al mundo solamente significa ocupar un lugar circunscrito, y esta misma ocupación estriba en la determinación de la cosa como idéntica a sí misma: en la medida en que la cosa posee la consistencia y la plenitud de la sustancia, no es sino lo que es, puede ocupar un lugar, y, por tanto, no irradia jamás más allá de sí. Con todo, en esta ontología dualista el sujeto se distingue evidentemente de la cosa y se define por rasgos que se le oponen punto por punto. En efecto, ser un sujeto no es solamente ser eso que uno es, sino existir en el modo del *no ser*, de la no-coincidencia, y poco importa aquí si esto se piensa como anonadamiento o como poder-ser. Así como el *a priori* de la cosa en su identidad es el espacio extensivo (como reino de la pura exterioridad, del no-envolvimiento absoluto: no se puede ocupar más que un lugar, o más bien el lugar es lo que excluye todos los demás), el *a priori* del sujeto, comprendido como no-identidad activa de sí mismo o como existencia en el modo de la auto-negación, será el *tiempo*. En resumen, el sujeto es lo que difiere del mundo puesto que, de una u otra manera, es la condición del aparecer, y diferir del mundo no puede significar para él sino diferir de los entes que son lo que son: en consecuencia, no ser lo que es, diferir de sí mismo; en suma, existir temporalmente.

De ahí la considerable dificultad en dar cuenta de una dimensión de pertenencia en el seno de una ontología de la temporalidad. Habiendo extraído al sujeto del mundo, comprendido este último como reino de la exterioridad, ¿cómo atender entonces al hecho, igualmente constrictivo, de que el sujeto no es ajeno al mundo, sino que de alguna manera forma parte de él (hecho recogido precisamente en el concepto de cuerpo del que hemos partimos)? Poner de relieve la constitución temporal del sujeto va de la mano de una devaluación ontológica del espacio, que impide hacerse cargo de la pertenencia constitutiva a la cual la encarnación remite. Esto es evidente en Heidegger, para quien la carne de ninguna manera puede formar parte de los existenciales del *Dasein*. Ahora bien, como sugirió Patočka, ello remite al hecho de que Heidegger comprende el cuerpo implícitamente como perteneciente a la *Vorhandenheit* y, por tanto, a la *Körperlichkeit*. Pero esta determinación depende, por su parte, de lo conferido a los cuerpos en general, y de la resistente línea divisoria entre existenciales y categorías, el último avatar del dualismo metafísico. El mismo Merleau-Ponty, al menos en la *Fenomenología de la percepción*, obra que todavía depende en gran medida de la perspectiva husserliana, se ve constreñido a pensar el cuerpo a partir de la temporalidad, y a resituarlo, por así decirlo, en su seno, como la dimensión de arrancamiento o de desposesión que la caracteriza. Decir que tengo un cuerpo significa, en el fondo, que la síntesis subjetiva se desgarra por aquello mismo que la sintetiza; en suma, que es una síntesis temporal. Aho-

ra bien, Merleau-Ponty no pasará por alto el hecho de que si queremos pensar el cuerpo de otra forma que no sea a costa de una desencarnación fundamental –lo que es inevitable cuando se lo comprende como un momento del *cogito*, incluso temporal– es necesario integrar la dimensión del espacio, o más bien superar la concepción ingenua del espacio en virtud de la cual el cuerpo vivido no puede pertenecerle y, por tanto, se encuentra identificado con la subjetividad. Tal es la razón del movimiento que lleva a Merleau-Ponty a transitar desde una filosofía del sujeto a una ontología de la Carne, la cual remite a un sentido del espacio más profundo que la extensión, un sentido susceptible de comprender la temporalidad misma, y capaz, en consecuencia, de fundar la pertenencia del sujeto como tal.

En efecto, es indiscutible que el sujeto que somos existe en un modo distinto de la *Vorhandenheit*, es decir, no es una presencia subsistente idéntica a sí misma. Pero la posición de un tal sujeto en una situación de ajenidad respecto del mundo es correlativa a una concepción estrecha del mundo como sinónimo de la exterioridad y, por tanto, del espacio, y de este último como reino del *partes extra partes*, es decir, del conjunto de lugares. Si entendemos el espacio como lo que excluye toda forma de ubicuidad, si para nosotros la naturaleza del espacio implica que no se puede ocupar en él un lugar sino a condición de abandonar todos los demás lugares, entonces el sujeto no puede pertenecer al mundo. Así, la ontología que criticamos estriba en dos tesis absolutamente solidarias entre sí: por una parte, en su esencia, el sujeto es ajeno al mundo, y, si pertenece a él, es solo contingentemente y por medio de su cuerpo, lo que equivale a decir que el cuerpo es exterior a la esencia del sujeto; por otra parte, el mundo debe ser caracterizado como pura extensión. Un ente que no es solamente lo que es, que es a la vez más y menos que él mismo, no puede encontrar su localización en un mundo así. La determinación del sujeto

en términos de temporalidad depende absolutamente de una caracterización del espacio a través de la simple exterioridad. Pero si, por el contrario, resulta posible sacar a la luz un sentido del espacio, según el cual, en él, un lugar envolviese más que a sí mismo, irradiase más allá de sí mismo –de tal manera de que el *partes extra partes* apareciese como una abstracción que remite a un suelo más originario–, entonces se podría pensar dar cuenta de la diferencia del sujeto (diferencia respecto a la sustancia que significa diferencia consigo mismo, o incluso ser en el modo de la diferencia) sin extraerlo de la espacialidad; en suma, podría hacerse cargo de su pertenencia.

Esto es precisamente lo que nos proponemos llevar a cabo, invirtiendo así el presupuesto primero de la ontología que denunciamos. En lugar de extraer de entrada al sujeto del mundo con motivo de que este último se confunde implícitamente con la extensión, lo que vuelve definitivamente incomprensible la corporeidad del sujeto, tenemos que partir, por el contrario, de la pertenencia del sujeto; más exactamente, debemos definir al sujeto por su pertenencia, puesto que si hacemos de la pertenencia una determinación extrínseca, en cualquier grado que sea, situamos el núcleo del sujeto fuera del mundo y recaemos en los impasses ya señalados. Por tanto, la pregunta es bajo qué condición es pensable la pertenencia como pertenencia *de un sujeto*. La elección del sujeto es aquí decisiva, en la medida en que, a excepción de Dios, se lo suele considerar como lo más ajeno al mundo, de manera que fundar la pertenencia del sujeto es *a fortiori* ser capaz de fundar la pertenencia de los demás entes. Ahora bien, en la medida en que pertenecer significa estar, se trata de sacar a la luz un sentido del espacio que corresponda al modo de existencia del sujeto y que sea, por tanto, otra cosa que el puro receptáculo de las sustancias idénticas a sí mismas. Como vemos, una fenomenología de la pertenencia estriba, en última instancia, en

una ontología del espacio. Si es verdad que la idea de que la exterioridad respecto del mundo constitutivo del sujeto es correlativa de una concepción pobre que reduce el mundo al reino de la pura extensión, debemos concluir que, a la inversa, un pensamiento de la pertenencia tendrá como condición una idea del mundo y, en consecuencia, de su espacialidad constitutiva, que escapará a la extensión: esto es lo que le permitirá acoger en su seno una existencia que se caracteriza por una forma de negatividad y de exterioridad a sí. Por supuesto, sospechamos que si esta determinación del espacio surge de la necesidad de situar a los sujetos en su seno, ocurrirá también a la inversa, y el sentido del ser de los sujetos evidentemente se transformará, o en todo caso se especificará en virtud de esta pertenencia fundamental. De tal manera que la pregunta será qué significa para un sujeto ser sujeto en el mundo, ser más de lo que es, o incluso ir más allá de sí mismo a ras del espacio. Es evidente que el modo de ser del sujeto deberá ser investigado en dirección de una cierta movilidad; movilidad cuyo sentido queda enteramente por determinar en la medida en que será tan diferente del mero desplazamiento como el mundo lo es de la pura extensión.

Como vemos, toda la dificultad consiste en abandonar una concepción incuestionada del espacio, en virtud de la cual la existencia subjetiva se encuentra necesariamente excluida del mundo. Como hemos mostrado, en tal perspectiva la pertenencia es necesariamente determinada como una inclusión en el espacio extensivo a través de la mediación de lo único que puede insertarse en él, a saber, un cuerpo, comprendido como un fragmento de materia. Por tanto, es necesario revertir el orden y, en lugar de comprender la pertenencia a partir de un sentido restrictivo del espacio, hay que definir el espacio *a partir de la pertenencia*. Rigurosamente hablando, el espacio es aquello a lo que pertenece tal o cual ente, nada más y nada menos, en el entendido de que el sentido del espacio será regido o desplegado por la modalidad de ser de lo que pertenece a él. En otros términos, el sentido más profundo del espacio reside en un espacio espacializado, a saber, en un espacio correlativo de una existencia que, cualquiera sea esta, pertenece al mundo, y que, en este sentido, lo espacializa. Esto equivale, en el fondo y ante todo, a preguntarse a qué corresponde, para un sujeto humano o para un animal –pero también para un utensilio, una obra de arte o un pensamiento– a lo que para un cuerpo material es la localización. Y el mundo mismo no puede significar entonces sino aquello que integra todos los espacios, o incluso que acoge todas las pertenencias, el espacio de todos los espacios, el suelo que todos los entes pisan. En la medida en que pertenecer significa estar (en el mundo), los modos de pertenencia y los sentidos del espacio que les corresponden deben ser considerados necesariamente de manera conjunta, y la pregunta última sigue siendo la de su unidad originaria.

Así, pues, lo que queremos superar definitivamente es la ruptura radical entre el ser y el lugar, cesura instaurada tanto por la filosofía clásica como por la fenomenología. El pensamiento de Michel Henry representa una forma radical de esta ruptura y, por ende, de la expulsión de la esencia del sujeto fuera del espacio, pues la auto-afección pura, con la cual identifica la fenomenalidad originaria, es comprendida como una indistancia [*indistance*] absoluta, como un rechazo absoluto de toda forma de exterioridad o separación. Por eso critica el monismo de la tradición metafísica, para la cual el éx-tasis constituye el *a priori* mismo de la fenomenalidad: aparecer significa siempre aparecer allá, a distancia. Pero no hay que equivocarse: esta distancia no concierne sino a la separación necesaria entre lo que aparece y a quien le aparece; por ende, concierne a la distancia de la intencionalidad. Esta distancia no es todavía el espacio y presupone de nuevo una no-pertenencia fundamental del sujeto: en efecto, decir

que aparecer significa necesariamente darse ex-táticamente, a distancia, es reconocer, precisamente, que el sujeto no está inscrito en esta distancia, y que, por tanto, está de alguna manera indemne del mundo. No hay duda de que lo que aparece, aparece allí, pero queda por determinar el sentido de ese allí, ciertamente en cuanto allí, pero también porque es igualmente un aquí para el sujeto, porque el sujeto está inscrito en el alejamiento que él despliega.

En efecto, se trata para nosotros de afirmar y de hacernos cargo de esta co-originariedad del ser y del espacio que nombra en verdad el concepto de pertenencia: decir que un ente pertenece, en el sentido de que esta pertenencia es constitutiva de su ser, significa que en su ser se trata de la espacialidad y, por lo mismo, del Ser en la espacialidad. Es lo que observa Augustin Berque a partir de una meditación, sobre la cual volveremos, acerca del entorno, o más bien sobre lo que denomina «ecumene». Así, escribe: «Hay esto en vez de aquello y aquí en vez de allá: lo que funda semejante enunciado –que es lo primero que puede enunciar un ser humano tan pronto como despierta a la existencia– no es solamente la geografía, sino también la ontología. Decir que la cuestión del ser es filosófica, mientras que la cuestión del lugar es geográfica, significa cortar la realidad con un abismo que impide para siempre aprehenderla»[16]. Reconocer que hay un aquí es descubrir que hay esto: acceder al lugar es acceder al ente, descubrir el espacio es descubrir el Ser. Por eso Augustin Berque abre su obra con la siguiente afirmación: «A la ontología le falta una geografía, y a la geografía una ontología»[17]. De esta manera, lo que Augustin Berque pretende desarrollar es lo que podríamos denominar una geografía ontológica, a saber, una geografía que trataría del ser en el lugar, para la cual el *dónde* no es

16. Augustin Berque, *Écoumène. Introduction à l'étude des milieux humains*, Belin, Paris 1987, 12.
17. *Ibid.*, 10.

extrínseco, sino que rige la naturaleza de lo que es. Ahora bien, esta geografía ontológica, que le da todo su peso al lugar, pero que sigue siendo una geografía, es decir, que se despliega únicamente en el plano del espacio, supone efectivamente una *ontología geográfica*; ontología en la cual está en juego el lugar en el ser, en la medida en que el ser de todo ente significa un modo de pertenecer al mundo. Lo que nosotros nos proponemos desarrollar es esta ontología que toma como punto de partida dicha implicación del lugar en el ser a través de la pertenencia, intentando sacar todas sus consecuencias.

2

LOS TRES SENTIDOS DE LA PERTENENCIA

Entonces, ¿qué significa, para el ente que somos, pertenecer, una vez dicho que, en razón de la univocidad de la pertenencia, sus determinaciones valdrán para todos los entes? La pertenencia puede ser comprendida en tres sentidos, recogidos en las siguientes expresiones: ser *en* el mundo [*être* dans *le monde*], ser *del* mundo [*être* du *monde*], ser *hacia* al mundo [*être* au *monde*]. Pertenecer al mundo significa ante todo estar situado en él. Pero evidentemente no se trata de la ocupación de una localización en la extensión, pues en tal caso el ente se identificaría con el cuerpo material. Por situación hay que entender estrictamente la posición inherente a la entidad del ente, a su existencia en cuanto existencia individuada. Por tanto, el ente siempre está situado en el seno de una espacialidad originaria, ocupa necesariamente una posición, está aquí y no allá. Ahora bien, no es necesario ocupar una localización circunscrita, ni coincidir siquiera con un fragmento de extensión para estar aquí y no allá. La localidad de la que aquí se trata remite solamente al hecho de ser un elemento en el seno de una multiplicidad, y la «distancia» entre aquí y allá es una pura diferencia. Así, esta localidad originaria es sinónimo de la posición inherente al acto de existir en el seno del mundo, de formar parte de él. En términos leibnizianos, correspondería al punto de vista de la mónada, que remite a una localidad antes metafísica que geométrica. A este sentido estrictamente topológico de la pertenencia lo denominamos *sitio*.

Pero pertenecer al mundo puede tener un sentido más radical: no es solamente ocupar un sitio, estar en el mundo como una cosa entre tantas otras, sino estar hecho de la misma textura ontológica que el mundo, estar comprendido en su espesor. Decir que el ente es del mundo significa entonces que proviene de él, que le debe su ser. Desde este punto de vista, ya no hay distinción entre los entes: todos son igualmente del mundo y, por tanto, se relacionan mediante esta pertenencia fundamental. A este segundo sentido de la pertenencia, que es ontológico, lo denominaremos *suelo,* para significar que el mundo ya no es solo aquello sobre lo que el ente estriba, vale decir, ahí donde se sitúa, sino aquello de lo cual se nutre y de donde proviene su entidad. Por tanto, en el marco de una fenomenología de la pertenencia, la distinción entre el sitio y el suelo expresa la diferencia entre el ente y el mundo. Todo ente se distingue del mundo en cuanto ente, y es en este preciso sentido como ocupa un sitio en el mundo, de manera que el tenor propio del sitio consiste en esta misma diferencia. Al subrayar esta distinción, introducimos en el seno mismo de todo ente una separación entre, por un lado, ahí donde se encuentra y, por otro lado, aquello de lo cual está hecho y en lo que de algún modo participa. En razón de esta doble pertenencia, el ente no es solamente ahí donde se encuentra: en cuanto precisamente es, vale decir, en cuanto es del mundo, excede necesariamente su sitio, irradia más allá de su localidad topológica. Como veremos dentro poco, esta dualidad es determinante para la comprensión del tercer sentido de la pertenencia. En efecto, decir que un ente pertenece al mundo es afirmar, a la vez e indistintamente, que ocupa un punto y que se hunde en él, que está en continuidad ontológica con él: desde un primer punto de vista, el mundo debe ser comprendido como multiplicidad; desde un segundo punto de vista, el mundo significa el tejido ontológico de todo ente, aquello de lo cual procede en cuanto que es, independientemente de lo que es.

Pero hay un último sentido de la pertenencia, que remite por su parte al ser hacia el mundo. Se trata del sentido dinámico de dicha expresión, que la distingue del ser en el mundo. En efecto, pertenecer significa igualmente ocupar activamente, habitar, o incluso investir. El acento ya no está puesto aquí en la inclusión o la inscripción, ni en el parentesco ontológico, sino en el sentido activo de la pertenencia como participación. Así como pertenecer a un movimiento o a una corriente es comprometerse participando en ella, es decir, comprometiéndose con ella, pertenecer al mundo significa avanzar en él, ir hacia él, comprometerse y hacerlo ser por el compromiso mismo; en suma, participar en su obra de mundo. Evidentemente, esta actividad que nombra la pertenencia no es otra que la fenomenalización, la apertura misma de un mundo, de aquello que la fenomenología ha denominado restrictivamente intencionalidad, entendiendo que se trata de comprenderla a partir de la pertenencia, de sacar a la luz el modo de ocupación del mundo en y por el cual el mundo puede aparecer como mundo. A este tercer sentido de la pertenencia le corresponde una nueva determinación del mundo, ya no como multiplicidad o suelo, sino como lo desplegado o configurado por un existente, su elemento o su entorno. Estamos muy cerca aquí de un cierto sentido fenomenológico del mundo, que acentúa su correlación con la existencia, como la *Lebenswelt* husserliana o como el mundo circundante heideggeriano. Este último sentido, el sentido activo de la pertenencia, permite sacar a la luz una forma de reciprocidad que estará en el centro de nuestro cuestionamiento. En efecto, afirmar que la pertenencia es participación es reconocer que este modo de inscripción en el mundo es equivalente a una forma de posesión del mundo y, por ende, de inscripción en lo existente, al igual que la participación en un movimiento significa que este no existe sino por quienes lo hacen ser y, por tanto, es contenido por aquellos a los cuales contiene. Cuando afirmamos que tal sujeto

pertenece al mundo en el sentido de que está inmerso en él, que lo habita, decimos exactamente que el mundo existe por este mismo compromiso y, en este sentido, pertenece a aquel que le pertenece. Por tanto, en el corazón de la pertenencia hay un doble envolvimiento, puesto que la inscripción de tal o cual ente en el mundo tiene como reverso la inscripción del mundo en dicho ente. Habría que precisar: el reverso de la inscripción ontológica de tal o cual ente es la inscripción fenomenológica del mundo en dicho ente.

La pertenencia de un sujeto es, por ejemplo, la otra cara de una fenomenalización: el sujeto está a la vez e indistintamente ante el mundo y en su seno, se inserta en él, y lo hace aparecer, lo posee como fenómeno en cuanto él mismo está poseído por el mundo como ente, de tal manera que, por una especie de iteración fundamental, el sujeto está a la vez en el umbral del mundo y en su corazón. Todo paso *hacia* el mundo es ya un paso *en* el mundo. En efecto, estos tres sentidos de la pertenencia no son sino uno solo, remiten a dimensiones ya abstractas de una misma situación fundamental que el concepto de pertenencia nombra, de manera que la verdadera pregunta con la cual habrá que confrontarse es cómo es que estas tres dimensiones no son sino precisamente una sola y, específicamente, cómo la inscripción ontológica de un sujeto que está topológicamente situado en el mundo puede ser sinónima de la inscripción del mundo en el sujeto; en suma, de la fenomenalización. Entonces, decir que la pertenencia es una sola es afirmar que, bajo la misma relación, y no como la tradición siempre ha pretendido en virtud de una división interna (entre el ego trascendental y el ego empírico, o entre mi carne y la carne del mundo), el sujeto se inserta en el espesor del mundo y que lo hace aparecer. Como vemos, lo aquí interrogado es la cuestión del cuerpo, o más bien la cuestión subyacente para la cual el cuerpo constituye una mala respuesta. Decir que tengo un cuerpo significa que pertenezco al mundo y, más precisamen-

te, en vista de las distinciones que hemos propuesto, que la inserción en el mundo y el aparecer del mundo, la situación en su seno y la apertura a él mismo, son estrictamente sinónimos, que los dos envolvimientos son el mismo.

Esto tiene una consecuencia decisiva que tendremos que considerar. En efecto, si bien hay una equivalencia estricta entre la pertenencia ontológica y lo que denominamos pertenencia fenomenológica, debemos reconocer, cuando consideramos la variedad de seres y, por tanto, los grados de pertenencia, que estas dos dimensiones de una misma pertenencia fundamental *variarán conjuntamente*, es decir, que el grado de fenomenalización o de posesión del mundo por parte de un ente será exactamente proporcional a su grado de inscripción en él; que tal ente tendrá, en consecuencia, tanto más mundo cuanto más profundamente esté envuelto en él. Cuanto más un ente es del mundo más lo hace aparecer, cuanto más un ente pertenece al mundo, más le pertenece este a aquel, cuanto más es desposeído por el mundo más lo posee. Al afirmar esto vamos en contra de todo lo que afirma la tradición, a saber, que la aptitud de un sujeto –el término conveniente en este caso– de hacer aparecer el mundo se mide exactamente por su distancia respecto a él, por su no-pertenencia a él, en la medida en que la exterioridad metafísica es la condición de este aparecer. Tal es el *leit motiv* de las filosofías trascendentales, de Kant a Husserl: según este último, por ejemplo, es en la exacta medida en que el sujeto está fuera del mundo, en que es ajeno a él, en que hay un «abismo de sentido» entre la existencia como conciencia y la existencia como cosa, como que lo puede constituir; lo que implica también que deberá constituirse a sí mismo como sujeto, que su ser empírico por el cual pertenece al mundo remitirá a una auto-mundanización.

Es exactamente esta ruptura entre la pertenencia y la exterioridad metafísica, o incluso, para decirlo en términos husserlianos, este privilegio del entrelazamiento (entre el sujeto

y el mundo) de la percepción por sobre el entrelazamiento por encarnación, lo que nuestra fenomenología de la pertenencia permite superar. Si la pertenencia es una sola, si el segundo y el tercer sentido que hemos distinguido son efectivamente momentos de un mismo fenómeno unitario, entonces hay que concluir que el sujeto se aleja tanto más del mundo, de los entes del mundo, en cuanto sujeto fenomenalizante, cuanto que es cercano ontológicamente del mundo, y que los sujetos que somos no son susceptibles de hacer aparecer el mundo como mundo más que si se inscriben mucho más radicalmente en él que las meras cosas. Por tanto, ya no hay que elegir entre estar situado en el corazón del mundo y estar ante él, entre estar hecho de la misma textura que él y hacerlo aparecer: por el contrario, este parentesco ontológico es la condición estricta de la fenomenalización. Como vemos, se trata de comprender la univocidad del concepto de carne, del cual, según hemos visto, Merleau-Ponty no logró dar cuenta. Lejos de que mi carne se caracterice por el hecho de «sentirse» a diferencia de la carne del mundo, como Merleau-Ponty insiste en pensar, sucede al contrario: puedo sentir el mundo en la medida estricta en que soy del mundo, lo que implica que mi carne, como carne sintiente, está en continuidad radical con la carne del mundo. En la medida en que estoy situado en lo más profundo del mundo, puedo hacerlo aparecer como lo que es, a saber, como mundo. En este punto, la desposesión por el mundo y la posesión del mundo, la encarnación y la percepción, se vuelven estrictamente equivalentes; en este punto, los dos entrelazamientos no son sino uno solo. A la inversa, la piedra, por ejemplo, que de alguna manera está situada en el otro extremo de la cadena de seres, es incapaz de relacionarse con el mundo, y en este sentido, representa el grado cero de la intencionalidad en la medida en que está situada, por así decirlo, en la superficie del mundo, no está inscrita en su profundidad, por lo que solamente le pertenece por ocupar un fragmento de extensión.

A esta acepción de la pertenencia, que es fenomenológica, o más bien a aquello que le corresponde, lo denominamos *lugar*, concepto que evidentemente hay que comprender en su diferencia con la localización. En cuanto está ocupado activamente por un ente, el lugar no puede ser delimitado geométricamente; el lugar no es lo estáticamente ocupado, sino lo invertido o habitado y desplegado por la habitación misma. En este sentido, el lugar siempre es ahí donde algo *tiene lugar*, es el correlato espacial de un acontecimiento y no el límite geométrico de una cosa corporal. De esta manera, no hay lugares en sí, el lugar siempre es el lugar *de*, pues no es lugar sino *para* y *por*: remite a un espacio espacializado o a un espacio de inversión, y por eso sus bordes son borrosos, indeterminables a la medida del inacabamiento de la acción que lo despliega. Así, el lugar no es ni ahí donde se encuentra el ente, ni aquello de lo que está hecho, sino ahí donde existe en un sentido activo, lo que despliega desde su sitio. Por tanto, este concepto de lugar remite a lo que podríamos denominar el espacio fenoménico, el cual cubre toda la extensión en la medida en que hay tantos lugares como modos activos de pertenencia, y tantos modos activos de pertenencia como entes. Su grado cero estaría representado por la piedra que, como dice Roger Caillois, no hace otra cosa que atestiguarse a sí misma. Pero esto no significa que la piedra no haga aparecer nada, sino que no hace aparecer otra cosa que a sí misma, que no tiene mundo más allá de su sitio, en el cual su lugar se confunde con su localización. Decir que su lugar es localización es reconocer que no irradia más allá de sí misma, pero decir que no irradia más allá de sí misma es afirmar que no está inscrita en la profundidad, que no es del mundo, por así decirlo, sino débilmente. De este modo, comprendemos ya que esta irradiación está efectivamente condicionada por esta pertenencia ontológica, que es también su reverso.

La mejor manera de terminar con el prejuicio según el cual hay un abismo y, por tanto, ninguna continuidad entre

los vivientes y las piedras, es citar este magnífico texto de Jean-Christophe Bailly, escrito para el catálogo de una exposición dedicada a las piedras: «No se trata aquí de otorgarles a las piedras intenciones o una capacidad de experiencia, una sensibilidad. Pero, sin embargo, sentimos que el juicio que las excluye de toda vida, instalándolas para siempre en una forma inerte de la presencia, comporta algo impensado, expeditivo, injusto; ellas viven enteramente en ellas mismas, sí, pero esta vida que ellas son no solo la tienen entre otras formas de vida totalmente diferentes, sino llevándola, pese a todo, *como una vida*, es decir, como un devenir, por lento que sea. Lo que está en juego aquí es el anclaje ontológico sumamente singular de las piedras, esta manera característica de llegar al ser permaneciendo en él más tiempo, mucho más tiempo que la mayoría de los otros entes [...] El sobrio hundimiento en sí de una fuerza condensadora, el equilibrio alcanzado entre una maleabilidad evidente y una dureza sin concesiones, la eficacia de una instalación en el no-actuar, son todas cualidades que hacen de las piedras lo que son»[1]. Por tanto, la pertenencia de la piedra no deja de implicar el despliegue de un lugar, lo que equivale a reconocer que habita el mundo a su manera, pero lo hace, por así decirlo, a contrapelo de los (otros) vivientes, reuniéndose en sí misma, concentrándose. En el fondo, si la piedra es más que su lugar, es por exceso de condensación, de densidad, más que por desbordar sus límites, lo que implica que es también menos que su lugar. De esta manera, su localización estricta y demarcada no tiene solamente el sentido negativo de una falta de movilidad, y por ende de expansión, sino el sentido positivo de una tendencia a la compacidad, de una instalación en sí misma. Por ello, en rigor, como subraya Bailly, la vida de las piedras se manifiesta ante todo como

1. Jean-Christophe Bailly, «Souveraineté des pierres», en *Être pierre*, Musée Zadkine, Paris 2017, 18ss (catálogo de la exposición que tuvo lugar en el Musée Zadkine del 29 de septiembre de 2017 al 11 de febrero de 2018).

temporalidad: no ocupan el espacio sino el tiempo, se reúnen en sí mismas para durar. Aquí, la espacialización y la temporalización van en direcciones opuestas: la carencia de despliegue espacial es el reverso de la instalación en una duración prolongada.

Ahora bien, si mantenemos la proporción, nos vemos llevados a afirmar que, a la inversa, el precio de la potencia de ocupación del lugar, de la habitación, es una expansión temporal débil. Pero entonces hay que concluir que lo que se llama vida y, *a fortiori*, subjetividad, atestigua, ante todo, y esencialmente, aquello que hemos denominado lugar, pertenencia dinámica: a tanta subjetividad correspondería tanta movilidad y, por consiguiente, tanta espacialidad. La temporalidad, la sola temporalidad, es atributo de lo inmóvil, de lo que podríamos denominar vidas inmóviles (que no son necesariamente minúsculas). Lo que, propiamente hablando, denominamos sujeto se inscribe en esta proporción: el ser humano es, por el contrario, un *homo viator*, al punto de que esta podría ser una manera de definirlo. Mientras que los movimientos de los demás vivientes se circunscriben en un entorno necesariamente delimitado y se caracterizan por una cierta inmovilidad, nuestros movimientos son absolutamente indefinidos, abiertos, pura y gratuitamente exploratorios, lo que equivale a decir que ocupamos el espacio como no lo hace ningún otro viviente. Como vemos, no se trata aquí todavía de la extensión, pues, según esta relación, las aves migratorias nos dejan atrás, sino más bien de la intención, de la manera de ocupar el espacio. Nos encontramos de nuevo en los antípodas de las concepciones contemporáneas y, en particular, de las concepciones fenomenológicas de la subjetividad. Si esta debe distinguirse de los demás entes, no será porque es temporalizante, sino porque es espacializante, a diferencia de la piedra que, por su parte, existe esencialmente en el tiempo, y aun, más bien, como tiempo. En la piedra, el espacio, en su increíble compacidad, está al servi-

cio del tiempo; en el caso de los vivientes propiamente dichos, el tiempo no es sino una dimensión del espacio, en la medida en que este es desplegado por un movimiento.

Por tanto, no hay que afirmar ingenuamente que la piedra ocupa una localización simplemente porque es un ente material, lo que equivaldría a admitir que solo una conciencia puede irradiar más allá de su sitio. Esto sería confundir el lugar con lo representado o el pensamiento. Que el lugar de la piedra sea la localización no significa que no habite el mundo a su manera, aun si esta habitación tiene que ver tanto con la contracción como con la dilatación del espacio. Hay que comprender desde ya, aunque tendremos que volver sobre esto más adelante, que la fenomenalización que está involucrada en el tercer sentido de la pertenencia se efectúa en el mundo y coincide con la ocupación activa de una cierta región de este mundo, de tal manera que hay fenómeno en todas partes donde hay lugar, y hay lugar desde el instante en que, por el intermedio de un ente, algo tiene lugar, algo pasa. Dicho de otro modo, todo ente o toda existencia es una manera de estar, y es esa manera de estar, o más bien lo que ella despliega, lo que el lugar designa, cualquiera que sea la localización que este ente ocupe en la escala que va del no-viviente al viviente singular que somos nosotros. Así, como muestra Augustin Berque, el lugar del utensilio, por ejemplo, un lápiz, no es la localización objetiva que ocupa como fragmento de materia, pues, precisamente el lápiz como tal no es un fragmento de materia, sino lo que está implicado por la escritura que hace posible y que es como el entorno del lápiz. Este modo de ser ecumenal[2], que no es ni propiamente subjetivo ni propiamente objetivo, es lo que Augustin Berque denomina *trayectividad*, a saber, el tejido relacional en el seno del cual el lápiz existe y sin el cual no existiría. Esto equivale a decir que el lugar del lápiz como lápiz, esto es, como instrumento, excede su localización material aun cuando la supone necesariamente, pues aquello de lo que la localización es la localización no es el lápiz, sino el cilindro de madera, que es la condición material del gesto de escritura. Así, los entes no-vivos que son los objetos técnicos abren un tipo de espacio que les es propio, que corresponde a su modo de existencia: en este sentido, despliegan o constituyen un lugar.

2. Augustin Berque entiende por ecumene la relación primera de habitación, que estamos tratando de describir y analizar, relación que define un entorno que de alguna manera precede al reparto entre el ser humano y la naturaleza, y es más profundo que ella. Es la «morada del ser humano», que Berque define así: «La ecumene es una relación: la relación a la vez ecológica, técnica y simbólica de la humanidad en la extensión terrestre» (*Écoumène. Introduction à l'étude des milieux humains*, Belin, Paris 1987, 13).

Esto vale igualmente para la simple jarra de la que habla Heidegger: «La jarra no es una cosa ni en el sentido romano de *res*, ni en el sentido del *ens* tal como se lo representa la Edad Media, ni el sentido del objeto tal como se lo representa la Edad Moderna. La jarra es una cosa en la medida en que hace cosa [*dingt*]. A partir del hacer cosa [*Dingen*] de la cosa, y solo a partir de esto, acaece de un modo propio y se determina la presencia de lo presente del tipo que es la jarra»[3]. Existe como jarra en cuanto reúne el cielo y la tierra, el agua de la fuente y la arcilla de la que está hecha, que existe como jarra, lo que significa que su lugar excede con mucho la localización ocupada por sus contornos geométricos, y su pertenencia «material» al mundo tiene como reverso el despliegue de un mundo. Por supuesto, esto es verdad, *a fortiori*, de los lugares geográficos que se llaman lugares altos. Dichos lugares instauran una comunicación entre el cielo y la tierra, entre lo próximo y lo lejano, como si el mundo se cristalizara o se concentrara en un punto de sí mismo. Estos lugares se propagan efectivamente más allá de su localización; por su densidad propia, se dilatan hacia las dimensiones de una región o de un mundo, de manera que

3. Martin Heidegger, *La cosa*, en *Conferencias y artículos*, trad. Eustaquio Barjau, Serbal, Barcelona 1994, 154.

unirlos topológicamente significa abrirlos más allá de ellos, sobrepasarlos fenomenológicamente. En efecto, con todo rigor, el sitio de los entes, en cuanto despliegan un lugar más allá de su localización, siempre es un lugar-alto. Huelga decir también que muchas obras de arquitectura, de escultura o de pintura –ya se trate del templo del cabo Sunion, del museo de Niterói de Niemeyer, de la capilla de luz de Tadao Ando en Osaka, o incluso de la escultura de Eduardo Chillida titulada *Elogio del horizonte*, pero también de la pintura de André Marfaing–, consisten cada vez en escenificar la instauración misma del lugar, y es así como al abrir el mundo reuniéndolo, al disponerlo en torno a un sitio, instalan siempre un lugar-alto.

Al igual que el lugar de la piedra es la localización y el lugar de la obra es tal paisaje o tal región del cosmos, el lugar del viviente es el entorno. Por esto hay que entender que el viviente existe más allá del sitio que ocupa y, por tanto, de la localización que circunscribe su cuerpo en cuanto cuerpo orgánico. Por su movilidad propia, delimita y organiza un mundo a la medida de sus *a priori* vitales: el entorno es efectivamente ahí donde se encuentra el animal en cuanto tal (y no en cuanto mero cuerpo), el espacio que habita, el mundo que hace ser por pertenecer a él. Dijimos vivientes, pues esto vale, ante todo, para la planta. En efecto, podríamos inclinarnos a negarle estos rasgos en la medida en que es autótrofa y que, por tanto, no necesita moverse, dada su capacidad de sintetizar la materia orgánica a partir del sol. Seríamos sensibles entonces a la inmovilidad resultante de su enraizamiento constitutivo, a una solidez y una obstinación que le permiten ocupar la duración (longevidad de los árboles). Pero esto es omitir la mitad de la verdad, porque sí se mueve: la fotosíntesis, otra determinación de la planta, implica y requiere una expansión indefinida. Como dice una vez más J. Ch. Bailly, «adherida al suelo, funcionando como especie de pasarela entre la tierra que la nutre y el aire que la envuelve, la planta

se desarrolla como una forma no finita: sean cuales sean sus dimensiones, ella tiene delante de sí la totalidad del espacio y crece en esa totalidad: el libre elemento del aire responde tanto mejor a sus iniciativas si la planta está estrechamente adherida al otro elemento del que depende, la tierra, a la que igualmente penetra e igualmente explora»[4]. En efecto, el despliegue de las raíces suele ser simétrico al de las ramas. Por tanto, hay una correspondencia y una coherencia entre la inmovilidad del enraizamiento y la profusión expansiva: «Es como si a la inmovilidad nativa de la planta le fuera ofrecida en compensación un programa formal de alzamientos y de tentativas, del que resulta un recorte en el espacio extraordinariamente complejo y minucioso»[5]. La planta es el ente que por excelencia espacializa, y en este sentido, es movilidad pura; no se desplaza, no ocupa el espacio: *es* desplazamiento, ocupación del espacio. Mientras que el cuerpo del animal, más cerrado y compacto, cambia de lugar y, por tanto, no puede espacializar sino abandonando un lugar por otro, la planta ocupa el espacio invistiéndolo, cubriéndolo, dilatándose hacia sus dimensiones; en suma, haciéndose espacio. Contrariamente al animal, la planta es su propia espacialización: en este sentido, no siendo otra cosa que progreso y expansión, está enteramente fuera de sí misma, mientras que el animal, más reunido, puede ocupar el espacio sin salir de él. En efecto, como vuelve a señalar Bailly, en la medida en que el animal está obligado a moverse, su forma «tiene una diferencia con la del reino vegetal, cerrada sobre sí misma y relativamente compacta: aquellos a los que el movimiento es dado, deben poseer el equipamiento del movimiento (patas, alas, aletas, etc.) y la 'caja negra' sensorial que necesariamente lo acompaña. Pero les hace falta también una forma recogida, económica, relativamente desprovista de arrastres

4. Jean-Christophe Bailly, *El animal como pensamiento*, trad. Luis Felipe Alarcón, Metales Pesados, Santiago 2014, 47.
5. *Ibid.*

y de añadidos»[6]. A lo cual habría que agregar que no existe ninguna caja negra, que la sensorialidad no debe ser distinguida de la movilidad propia del animal, sino que basta otorgarle el estatuto adecuado.

Es sabido, sobre todo a partir de los trabajos de Kurt Goldstein, que el entorno, desplegado a través del diálogo (*Auseinandersetzung*) entre el viviente y el mundo por el cual este define la vida, es una realidad primera de la que proceden conjuntamente la identidad del animal y la realidad del mundo. Es una manera de pertenecer, o más bien la pertenencia como manera. Estas son cosas conocidas sobre las cuales es inútil insistir. Por tanto, nuestro lugar como humanos será necesariamente también un cierto entorno, y a este entorno Augustin Berque lo denomina ecumene. De esta manera, ponemos de relieve el hecho de que nuestra relación originaria con la realidad no puede ser restituida adecuadamente bajo la forma de la relación entre una conciencia y un mundo objetivo que sería incomprensiblemente mediatizada por un cuerpo. Hablar de ecumene equivale a decir que lo que está en juego es el lugar en nuestro ser y que, por consiguiente, nuestro ser tiene lugar; es decir, equivale a poner en primer plano una pertenencia de la cual depende tanto nuestro ser como el ser del mundo. En otras palabras, nuestra identidad de sujetos, lejos de estribar en no se sabe qué entidad espiritual o subjetiva, coincide con la pertenencia a un cierto mundo, es decir, con la abertura de un cierto lugar. Sin embargo, habría que agregar que nuestro entorno es el mundo mismo y no solamente tal o cual entorno vital, y que nuestro rasgo distintivo es que somos capaces de relacionarnos con el mundo en cuanto tal, lo que significa abrir un horizonte indefinido. Pero esta aptitud de tener como lugar al mundo mismo, o incluso de exceder infinitamente nuestro sitio, remite en realidad a la radicalidad de nuestra pertenencia ontológica: somos capaces de recorrer el mundo y de poseerlo mejor que cualquier otro ente, precisamente porque somos más profundamente del mundo que todo otro ente.

6. *Ibid.*, 59.

La pregunta «dónde» suscita entonces tres respuestas posibles: cada ente tiene un *sitio*, colocado por su identidad; un *suelo*, inherente a su ser; y un *lugar*, desplegado por su existencia; su pertenencia es a la vez topológica, ontológica y fenomenológica. Evidentemente, sería posible derivar a partir de esta triplicidad las categorías mediante las cuales estamos acostumbrados a considerar al sujeto. En efecto, se podría decir que el sitio define lo que se llama cuerpo, el suelo mundano de lo que Merleau-Ponty denomina carne –pues lo que está en juego es el mundo en el ser del ente– y el lugar, la conciencia o la subjetividad. Pero esta asimilación, además de seguir siendo tan solo aproximativa –al menos porque el sitio no es todavía la localización que el cuerpo ocupa, y el lugar es irreductible a un objeto de conciencia–, está descaminada en la medida en que hipostasia, bajo la forma de tres realidades sustanciales, momentos que no son sino dimensiones de una sola y misma pertenencia. Es esta articulación fundamental lo que expresan los conceptos de sitio, de suelo y de lugar, en la medida en que son tres maneras de aprehender lo que se da de golpe bajo la forma de una experiencia originaria, que es la experiencia del *dónde* de todo ente, y que el concepto abstracto de espacio recoge. Por lo tanto, incluso si se puede esbozar una asimilación mediante conceptos excesivamente amplios, el desafío de esta fenomenología de la pertenencia consiste precisamente en deshacerlos, desreificarlos, relacionándolos con esta dimensión más profunda que hemos denominado pertenencia.

En efecto, esta fenomenología de la pertenencia tiene como primera consecuencia el permitirnos terminar con toda forma de caracterización sustancialista o subjetivista del sujeto, ya sea en términos de espíritu, de conciencia o de vivencia. Al afirmar que el sujeto pertenece al mundo, le negamos toda

determinación que implique una forma de extramundaneidad. Incluso la distinción eidética establecida por Husserl entre el ser como vivencia y el ser como cosa –distinción que es considerada en el plano del modo del aparecer y de la dimensión de adecuación que implica y prohíbe, y que parece excluir en esto toda forma de sustancialización o de reificación[7]– pierde igualmente su pertinencia. Es evidente asimismo que el reparto establecido por Heidegger entre el plano de los existenciales, vinculados al *Dasein*, y el plano de las categorías, que conviene a los entes que no son conforme al *Dasein*, debe ser igualmente abandonado en la medida en que equivale a negar un modo de ser que les es común y un sentido del mundo que permite integrar al *Dasein*. Por eso, la afirmación de la intramundaneidad del *Dasein* es a la vez confusa e injustificable: incluso si, como afirma Heidegger contra Husserl, el *Dasein* no remite a un lugar fuera-del-mundo, nada en los existenciales del *Dasein*, donde la carne brilla por su ausencia, permite fundar dicha intramundaneidad.

Por tanto, se trata efectivamente de considerar al sujeto en la perspectiva de una univocidad radical, como perteneciente cabalmente al mundo en el mismo grado que los demás entes, y excluyendo, en consecuencia, toda determinación que no remita a la espacialidad, en un sentido que, por supuesto, se determinará más adelante, pero que sin duda no debe confundirse con la extensión. El desafío teórico consiste aquí en permanecer en el marco fenomenológico, lo que implica dar cuenta del aparecer al que el ser del mundo remite, sin introducir un abismo entre el ser como conciencia y el ser como cosa; en consecuencia, sin quedarnos presos del dualismo del que los fundadores de la fenomenología no pudieron escapar. En otros términos, nos situamos más allá de

7. Lo parece solamente, pues sería fácil mostrar, siguiendo en particular a Patočka, que este análisis, en la medida en que está determinado por el modelo intuicionista –que exige que algo venga a llenar lo mentado en vacío–, implica en realidad una reificación de la vivencia.

la ruptura entre el idealismo y el realismo, o incluso más allá de la del subjetivismo y el naturalismo, en la medida en que afirmamos que el sentido del ser del ente es unívoco, que todos los entes son cuerpos en el sentido de que la pertenencia cualifica su ser –posición que podría, en efecto, corresponder a una forma de naturalismo–, y también en la medida en que sostenemos, sin embargo, que no tiene ningún sentido colocar el ser por fuera de su aparecer, pues el sentido del ser del ente consiste en su fenomenalidad misma –una afirmación en virtud de la cual escapamos ahora al naturalismo–. No se trata entonces de renunciar al *a priori* universal de la correlación entre el ente trascendente y lo que Husserl denomina los modos de donación subjetivos, sino más bien de multiplicarlo o de diseminarlo haciendo de todo ente, en cuanto pertenece al mundo, una modalidad del aparecer del mundo; se trata, pues, de hacer de toda pertenencia al suelo del mundo una cosmofanía.

En lo que concierne a los sujetos que somos, el reto consiste en comprender las condiciones bajo las cuales la inscripción en el mundo no excluye el aparecer del mundo, sino que, por el contrario, lo permite; de manera que la pertenencia y la fenomenalización son efectivamente dos caras de una misma existencia. Es esta la situación que tenemos que considerar a través del concepto de iteración fundamental, que designa la identidad de una inmersión y de una distancia, o, más bien, una distancia en el seno de la inmersión, una fenomenalización que está envuelta por el mundo que fenomenaliza. Ahora bien, si es verdad que el sujeto se distingue de la cosa por el hecho de que él es lo que es en el modo del no ser, esta negación puede tener realidad en el marco de la pertenencia, vale decir, en el seno del espacio, solo como *movilidad*. Un ente no puede existir bajo la forma de su propia negación en el seno del mundo sino como progreso. Tan solo este movimiento, que naturalmente debe ser comprendido como mover-se, como auto-movimiento –en suma, como

movimiento vivo–, permite unir la diferencia del sujeto y su pertenencia radical: el movimiento es un modo de ser radicalmente diferente del movimiento de las cosas, pero no puede efectuarse sino sobre el suelo del mundo entendido como la positividad que sostiene su negatividad y subyace a ella. Moverse significa diferir del mundo en el seno del mundo, arrancarse constantemente a sí, no ser jamás una mera cosa y, sin embargo, no salir del universo de las cosas. La movilidad es efectivamente lo que viene a horadar una negatividad pura; negatividad que no es el reverso de ninguna positividad y que, por tanto, adviene en el espesor del mundo. Por supuesto, este movimiento no coincide con el movimiento local, movimiento que podría ser el de todo cuerpo; no es, pues, un estado, vale decir, un modo de ser extrínseco, como pretende la concepción moderna del movimiento, sino efectivamente una determinación ontológica del ente en movimiento. En y por él algo pasa, algo se realiza para el ente en movimiento: en el movimiento, tal como lo entendemos, está en juego el ser mismo del ente que está en movimiento.

Este movimiento es un movimiento vivo: en él, *leben* es siempre ya *erleben*, y posee a su manera, por tanto, su propio término, esclarece su propio camino. El progreso en que consiste es indistintamente un hacer aparecer: en él, el hacer ya no se distingue del ver. Se trata, pues, de un movimiento fenomenalizante, no en el sentido metafórico de una mención intencional que no implicaría ninguna movilidad, o de un acto que no envolvería ninguna acción, sino efectivamente de un dinamismo que fenomenaliza en y por su movilidad misma, o un progreso que hace aparecer aquello hacia lo cual progresa. Este movimiento es una «fuerza vidente», para retomar la fórmula de Patočka, no en el sentido de una fuerza a la cual se añadiría un ver o un ver considerado bajo la perspectiva de la aptitud, sino una visión que se cumple como fuerza efectiva o una fuerza que es fuerza de ver, una fuerza en la cual la efectuación envuelve el ver. Un tal movimiento, para ceñirnos a este término a la espera de uno mejor, está situado más abajo que toda conciencia y, en verdad, excluye toda entidad de ese orden, puesto que se efectúa en el seno del mundo y es, por tanto, fundamentalmente exterior a sí mismo, o más bien existe como esta exterioridad misma. Comprender al sujeto desde el punto de vista de la pertenencia, es decir, en términos de espacio, significa necesariamente definirlo por la única modalidad pensable de la negatividad en el seno del espacio, a saber, el ser fuera de sí, la exteriorización en acto. Sin embargo, este movimiento no es un mero desplazamiento, puesto que esta exterioridad es la de un progreso orientado y, por tanto, a la vez iluminado e iluminante. Implica algo así como una reserva o una forma de proximidad a sí que no es otra cosa que el exceso de la potencia dinámica sobre cada una de sus posiciones, lo que hace que, aunque cabalmente espacial, el movimiento no coincida, empero, con el conjunto de sus posiciones en el espacio. El ver inherente a la fuerza remite, finalmente, a su ser de fuerza, es decir, a una forma de exceso interno en virtud del cual su ser no se agota en su ser actual y por el cual trasciende, por así decirlo, el espacio en el seno del espacio mismo.

En el fondo, el sí mismo del movimiento consiste en esta trascendencia, y el problema del ser del movimiento se concentrará en el estatuto de esta potencia. A la luz de esta caracterización del sujeto a partir del movimiento, o más bien como movimiento, se comprende mejor qué sentido puede tener esta iteración o este doble envolvimiento que evocamos más arriba. En efecto, si bien el sujeto así comprendido pertenece, por su movimiento, cabalmente al mundo, movimiento que designa su modo de pertenencia mismo, no es menos cierto que el sujeto, en cuanto movimiento fenomenalizante que hace aparecer su camino y su término en y por la movilidad misma, contiene aquello mismo a lo que pertenece, ilumina el suelo que pisa. En este sentido,

la pertenencia del movimiento al mundo tiene como reverso la pertenencia del mundo al movimiento; la inscripción ontológica del movimiento en el mundo es la otra cara de la inscripción fenomenológica del mundo en el movimiento. Esto equivale simplemente a decir que los tres sentidos de la pertenencia que hemos distinguido no son sino uno solo, que la inscripción en el suelo y el progreso hacia él desde un sitio son las dos caras del mismo fenómeno. Decir de un sujeto que pertenece al mundo significa exactamente que el mundo le pertenece en el sentido de que lo hace aparecer, y esta equivalencia deja de ser impensable en la medida en que renunciamos a fundar la fenomenalización en este ente singular y ajeno al mundo que se llama conciencia. El centro del fenómeno es efectivamente este progreso hacia el mundo en el seno del mundo, esta dehiscencia activa en el corazón del mundo por la cual este último se figura en su seno. El cuerpo concentra la problematicidad de esta dehiscencia impidiendo al mismo tiempo afrontarla.

Sin embargo, este análisis suscita una dificultad. En efecto, lo que acabamos de describir bajo el concepto de movimiento vivo no es distinto de lo que hasta aquí hemos denominado lugar, o mejor dicho, el movimiento apareció como el otro nombre del tercer modo de la pertenencia, el modo activo por el cual un lugar se encuentra desplegado. Por eso también puede ser considerado a través del concepto de habitación, en la medida en que significa a la vez la acción de habitar y el lugar que circunscribe y, en verdad, su indivisión primera. Ahora bien, hemos dicho que todo ente, en cuanto pertenece al mundo, no solo posee un sitio y un suelo sino un lugar, aunque evidentemente no todo ente está en movimiento. ¿Cómo conciliar entonces la universalidad del lugar, que puede remitir tanto a una localización circunscrita como al mundo mismo, con el esclarecimiento del movimiento, o al menos de un dinamismo en el corazón del lugar como la condición misma de su despliegue? ¿En qué sentido todo

ente puede tener lugar a pesar de no estar todo ente manifiestamente en movimiento? O más bien cabe preguntar (y al plantear el problema de esta manera damos un paso hacia su resolución): ¿en qué sentido todo ente puede estar dotado de movilidad, algo que es inherente al hecho de tener lugar, a pesar de que manifiestamente no todo ente se desplaza? Esta pregunta, que compromete naturalmente el sentido último del movimiento, es decisiva. Al estribar el despliegue del lugar en el movimiento vivo tal como lo hemos considerado hasta aquí, a saber, como implicando una forma de desplazamiento –aun si no se agota en este desplazamiento–, corremos el riesgo de reintroducir un corte radical, en el seno de los entes, entre los vivientes y los demás entes, entre los que son capaces de desplazarse y los que no, ruptura que es un último avatar del dualismo y pone en duda frontalmente la univocidad de la pertenencia de la que hemos partido. Evidentemente, no es cuestión de renunciar al concepto de vida para no tener que perder esta univocidad, calcando el modo de ser de todo ente sobre la falsilla del modo de ser de los que están privados de vida, sino más bien de considerar la movilidad a un nivel de profundidad tal que el concepto de vida pueda ser generalizado; vale decir, identificado con el despliegue del lugar. La pregunta entonces es la siguiente: en la medida en que una piedra, un utensilio, un lugar-alto o una obra tienen un lugar (podríamos decir también: el ciempiés, el viento o el ojo), y el lugar siempre procede de una habitación, es decir, implica una movilidad, ¿cuál es el sentido de la movilidad que sustenta esta afirmación? O incluso de forma aún más sencilla: ¿sobre la base de qué sentido del movimiento es posible fundar la continuidad, que reúne el concepto de lugar, entre los entes que manifiestamente no *se* desplazan y los entes vivos?

Una solución consistiría en introducir una forma de gradación, diciendo que, así como el lugar de la piedra se reduce a su localización, su movilidad remite a un grado cero del

movimiento. Pero evidentemente esta solución no es satisfactoria. Antes que todo, el grado cero del movimiento, se quiera o no, es un no-movimiento, lo que implica la ruptura de la univocidad. Pero también, y sobre todo, aun si la piedra no atestigua sino sobre ella misma, al menos atestigua algo. En ello, la piedra está en continuidad con todo tipo de entes que, aunque sean evidentemente incapaces de desplazarse, atestiguan otra cosa que ellos mismos, poseen un lugar que excede en gran medida su sitio; en suma, se despliegan o irradian más allá de sí mismos. En verdad, esta objeción a la primera solución nos otorga una respuesta a la pregunta planteada. En efecto, si efectivamente se puede hablar de movilidad a propósito de un utensilio o de una obra (pero también finalmente del ojo, que es de tal manera que su visión no se agota en los movimientos oculares), es precisamente en el sentido en que irradia más allá de sí mismo, abre un campo más vasto que su sitio; en suma, se excede a sí mismo. La movilidad de todo ente consiste en este exceso. Ella puede excluir el desplazamiento, el cual aparece entonces como una modalidad suya, sin duda privilegiada, pero no por eso única. La movilidad remite entonces a este exceso de sí que es propio de todo ente, a esta irradiación más allá de sí mismo, a esta separación entre el sitio y el lugar. Tal es el sentido primero y el más profundo de la negatividad: la manera que tiene todo ente de no ser solamente lo que es, sino de remitir desde sí mismo a un más allá de sí mismo. Por tanto, lejos de estribar en la movilidad, esta negatividad funda y constituye su sentido más profundo.

Ahora bien, este exceso sobre sí, esta proyección hacia su otro que todos los entes permiten, o más bien que todos los entes son, es sinónimo de aparecer, de fenomenalización: decir que un ente abre un más allá de sí mismo –más allá de que, en los casos límites, puede coincidir con él como fragmento de materia, el cual es ya siempre más vasto que su sitio–, es decir que muestra, que hace aparecer. La movilidad en su

sentido más profundo consiste en este aparecer: lo que en adelante podríamos denominar *topofanía*, lejos de presuponer el movimiento, constituye su esencia. Lejos de estribar en el movimiento, la abertura del lugar es lo que define su sentido más radical. Por tanto, la dimensión de desplazamiento implicada por los movimientos vivos, aunque no se reduzcan estos al desplazamiento –dimensión que, dicho sea de paso, presupone también el despliegue de un espacio extensivo, de una extensión–, no es sino una modalidad privilegiada de esta topofanía: el grado de negatividad exigido por la aparición de un entorno o de un mundo. De esta manera, lo que remite al movimiento tal y como lo hemos entendido hasta aquí no es el ser fuera de sí, sino más bien el movimiento que aparece como una modalidad, sin duda más cumplida, del ser fuera de sí. Por tanto, el movimiento propiamente dicho no es sino la forma de negatividad que es requerida por la aparición de un mundo, lo que permite el paso de una topofanía a una cosmofanía.

Por tanto, hay movilidad ahí donde se abre un más allá del sitio, lo cual empieza desde la ocupación del sitio bajo la forma de localización; hay movilidad ahí donde hay lugar. Pero esto significa exactamente que no hay movimiento sino cuando *algo tiene lugar*, fórmula que ha de entenderse literalmente, esto es, según la indistinción entre el advenimiento y la abertura de un lugar. Decir que algo adviene equivale a decir que ocupa un lugar. Un lugar que no lo precede, sino que él abre en y por su advenimiento. Tener lugar y tener *un* lugar significan la misma cosa. En efecto, si el acontecimiento puede ser definido como lo que tiene lugar, debemos concluir entonces que la esencia última del movimiento, en cuanto advenimiento de un lugar, reside en el *acontecimiento*. Caracterizar el movimiento, según venimos haciéndolo, como la abertura de un lugar, es determinar su esencia como acontecimiento. Y si es verdad que con todo ente algo tiene lugar, hay que afirmar que todo ente está en movimiento en el pre-

ciso sentido de este acontecimiento. El acontecimiento, en su sentido más radical, no debe ser comprendido como lo que viene a modificar el movimiento, como una especie de movimiento en el movimiento y, por ende, como un mero modo suyo, sino, muy por el contrario, como aquello de lo que el movimiento es un modo. El movimiento es una forma de culminación del acontecimiento: en dicha culminación, un mundo tiene lugar, el lugar adviene como mundo. Pero, cada vez, este acontecimiento no es otro que el acontecimiento de un aparecer. En este sentido, hay tantos acontecimientos como entes, o como modos del ente (que siempre son modos de pertenencia), pero todos ellos remiten a un solo acontecimiento, al aparecer mismo: el acontecimiento siempre es sinónimo de un advenimiento.

Esta conclusión requiere varias observaciones. Antes que todo, se nos podría acusar de haber caído en un círculo, dado que, habiendo definido el lugar a partir de la pertenencia comprendida en sentido activo como habitación, terminamos definiendo el movimiento mismo como la abertura de un lugar. Pero la realidad de esta objeción es exclusivamente lógica y estriba en una descomposición abstracta del fenómeno. En verdad, al avanzar en estas dos afirmaciones, no hacemos sino recorrer una co-implicación entre la movilidad y la fenomenalización en el sentido de la abertura de un lugar, es decir, ponemos en evidencia la indistinción originaria del fenómeno, la sinonimia entre la movilidad y el acontecimiento del aparecer, indistinción que no es de por sí evidente y que, por consiguiente, exige ser conquistada. Por otra parte, tenemos que volver sobre la intrincación entre el lugar y el acontecimiento. Como hemos dicho, a través del acontecimiento algo tiene lugar, lo que significa indistintamente que algo ocurre y que algo tiene un lugar; más precisamente, adquiere un lugar o incluso accede a un lugar. Cabe notar de paso que esta otra expresión con la cual hemos denominado el acontecimiento –«algo ocurre»– en-

vuelve también un sentido espacial y confirma, por tanto, la co-originariedad de lo que concierne al acontecimiento y de lo espacial. En efecto, ocurre solamente lo que me ocurre a mí, lo que se aproxima a mí, es decir, lo que entra en mi campo de presencia, por lo que vemos otra vez que el acontecimiento es ante todo lo que parece como advenimiento o abertura de un lugar. ¿Qué significa la expresión «algo tiene lugar»? Ante todo significa sin duda la abertura de un lugar para algo, es decir, el movimiento por el cual una realidad encuentra un lugar y, al encontrar un lugar, viene así a aparecer. Por tanto, el tener lugar remite al hecho de entrar en un campo de presencia, en la medida en que esta tiene una significación originariamente espacial, y en que la presencia corresponde al despliegue del lugar: aparecer siempre es aparecer en alguna parte. Pero, por otro lado, la ambivalencia de la expresión atañe igualmente al ente por y a través del cual algo tiene lugar, por el cual hay lugar. En efecto, que algo tenga lugar significa también que algo posee un lugar, ya no en el sentido de que lo ocupa, sino en el sentido de que lo abre, que hay un lugar para él. Ahora bien, este ente para el cual hay lugares es todo ente en cuanto tiene un sitio. Aquí no hay que perder de vista el sentido de acontecimiento de la fórmula. Pues este ente que abre lugares tiene él mismo lugar, es decir, adviene en y por esta posesión misma. En otras palabras, el nacimiento mismo de un ente coincide con el despliegue o la abertura de su lugar, de un lugar que abre y ocupa indistintamente. El ente adviene a partir de su propia habitación: se hace ser por la mediación del mundo que él hace ser; en suma, abriendo el lugar, él mismo tiene lugar, adviene como el ente que es. Esta conclusión equivale a reconocer que, lejos de ser el sujeto de su pertenencia, el ente existe *en el modo* de la pertenencia, es decir, se constituye como tal en y por la pertenencia misma, cuya forma necesaria es la abertura del lugar. Finalmente –tercera observación–, hemos puesto el acento en que si el sentido más

profundo del movimiento reside en el acontecimiento, de esto se sigue que todas las pertenencias, o incluso todas las habitaciones, corresponden a otros tantos acontecimientos. Pero se plantea entonces la pregunta por la unidad de lo que atañe al acontecimiento, por el sentido que hay que otorgarle en cuanto corresponde a la movilidad en su acepción más profunda. La unidad de los acontecimientos remite al acto mismo de abrir el lugar, lo que en el fondo quiere decir: al acto mismo de hacer aparecer. La pregunta entonces es si este acto tiene como tal una realidad, vale decir, si un solo y mismo acontecimiento, un archi-acontecimiento, determina todos los acontecimientos y les confiere una unidad más allá de la diversidad de los lugares que se abren. Como veremos, esta pregunta no podrá ser resuelta más que en el plano de una cosmología, la cual constituirá el fundamento verdadero de esta fenomenología de la pertenencia. En efecto, esta cosmología hará aparecer todos los acontecimientos como procedentes de un acontecimiento más originario del cual ellos son como su reverso.

Como no hemos dejado de afirmar, estas tres dimensiones atañen a una sola y misma pertenencia, de manera que ahora es necesario considerar su unidad originaria como una unidad que contiene estas tres dimensiones, lo que requiere sacar a la luz su modo de articulación. Para hacerlo hay que retomar el análisis de la tercera dimensión de la pertenencia, la dimensión del lugar, abordándola bajo la perspectiva de sus modalidades más cumplidas. Estas corresponden a los movimientos de los vivientes, lo que no significa que la vida esté ausente de otros entes si es verdad que, como hemos visto, el sentido más originario del movimiento al cual remite toda vida consiste en un acontecimiento que siempre es advenimiento de un lugar, topofanía. Tenemos que volver a los movimientos por los cuales los vivientes despliegan un lugar habitándolo, y preguntarnos cuál es la *razón* o incluso cuál es el impulso de este movimiento. Dicho movimiento no es

un estado, se arraiga en el ser en movimiento, lo que significa que comporta un incremento del ser o un cumplimiento. El movimiento es movimiento del ente que se mueve, no en el sentido de que le ocurre como modalidad extrínseca, sino en cuanto que el ser del ente en movimiento está en juego en él: en y por él mismo el ente deviene lo que es. Dicho de otro modo, todo movimiento, al considerarlo en su ser mismo, aparece como un movimiento ontogenético, de manera que habría que subrayar el hecho de que las cuatro categorías según las cuales existe movimiento, de acuerdo a Aristóteles, remiten todas a la primera, y concluir así que, en el fondo, todo movimiento remite a un movimiento según la sustancia. En el movimiento local mismo, el ente deviene lo que es en la medida en que el lugar siempre está en juego en el ser. Así, en el movimiento el sujeto se encamina hacia su ser, va desde sí mismo hacia sí mismo, desde un sujeto privado de su ser a un sujeto que devino lo que es. En otras palabras, la razón del movimiento reside en una laguna ontológica, el ente se mueve en la medida en que está privado de su ser: la obra del movimiento consiste en colmar esta laguna ontológica, en superar la carencia de ser. Más precisamente, este movimiento implica que el sujeto esté privado de su ser, que esté caracterizado por la heteronomía ontológica, de tal manera que su ser reside en un Otro, y también implica que aun así haya una continuidad, un camino, entre él mismo y el otro. El movimiento es necesario porque el ser del sujeto es otro, pero es posible porque el otro puede devenir lo mismo, o por lo menos porque hay un mismo que contiene al sujeto y a su otro, es decir, un paso del uno al otro.

Sin embargo, es necesario precisar que el movimiento del que se trata es perenne, de manera que si el sujeto puede estar en reposo, no puede empero salir de la movilidad: el reposo sigue siendo una modalidad del movimiento. Recordar esta pertenencia del sujeto a la movilidad es subrayar que, aunque efectivamente exista una vía del sujeto hacia su otro,

es decir, hacia él mismo, esta vía no suprime de ninguna manera la alteridad fundamental, la separación del sujeto consigo mismo en la cual la movilidad encuentra su fuente. La movilidad como tal expresa eso precisamente: el inacabamiento del movimiento, que responde a la inaccesibilidad de lo otro y, por tanto, a la perennidad de la escisión del sujeto consigo mismo. Toda la complejidad del movimiento reside en esta situación paradójica: por un lado, el sujeto no se movería si no tuviera un horizonte de cumplimiento, de reconciliación de sí consigo mismo, si el movimiento no apuntara, en fin, a su propia supresión; y, por otro lado, el sujeto no estaría en movimiento, no entraría en movilidad si esta reconciliación fuera posible, si la laguna ontológica fuera superable. Estaríamos inclinados entonces a decir que, si fuera verdaderamente superable, habría sido siempre ya superada y que, en consecuencia, si no lo es, es porque no puede serlo. Así, el auto-movimiento supone a la vez la relación con un término –en el que el sujeto se reuniría consigo y el movimiento se aboliría– y la imposibilidad de principio de reunirse consigo. Ahora bien, esto se debe simplemente a la naturaleza del movimiento, a su modo de inscripción en el sujeto, modo de inscripción que es ambiguo porque, en cierto modo, está a caballo entre la sustancia y el modo, es a la vez exterior al sujeto en la medida en que es el sujeto y, sin embargo, es constitutivo de su ser. En efecto, en cuanto el sujeto está en movimiento, tiende hacia la inmovilidad de un cumplimiento, pero en cuanto este movimiento hace su ser, en cuanto *es* movimiento y no está solamente *en* movimiento, este cumplimiento permanece irrealizable y, por tanto, la inmovilidad es imposible.

Esta situación es exactamente la que nombra el concepto de *deseo*, y por eso podemos determinar como deseo la razón del movimiento por el cual un ente despliega su lugar. En efecto, a diferencia de la necesidad, lo propio del deseo es ser inextinguible, no simplemente en el sentido de que no encuentra objeto que lo colme, ya sea por razones necesarias o contingentes –esto solamente equivaldría a reconocer su insatisfacción–, sino en el sentido de que lo deseado lo exacerba en el momento en que (y en cuanto) lo satisface, donde lo deseado no lo colma, sino que viene a horadarlo. Pero este inacabamiento o esta incompletitud que está en el corazón del deseo solo tiene sentido desde el punto de vista y en el horizonte de la satisfacción. En efecto, no hay deseo si no hay un deseado y un camino hacia él, es decir, una accesibilidad suya. Sin embargo, todo sucede como si lo deseado retrocediera a medida en que se avanza hacia él, o más bien como si cada satisfacción abriera el horizonte de un objeto verdadero, inscrito negativamente en la dimensión de insatisfacción que perdura con el anterior. El deseo no deja de darse objetos y, no obstante, cualesquiera que sean, no era nunca eso: por tanto, une la continuidad y la alteridad. El deseo aspira a la satisfacción, lo que significa que lo deseable no es de otro mundo y que la relación no es separación, como sucede en Levinas. Pero lo deseado siempre está más allá del punto donde el deseo cree encontrarlo, pues cada objeto abre, por la insatisfacción que también suscita, un horizonte de completitud. Ahora bien, esta situación procede del hecho de que todo deseo es en el fondo deseo de sí mismo, el cual remite a una carencia de ser, pero esta carencia de ser no puede ser colmada en cuanto que ese sí mismo no existe sino como otro, y su proximidad a él, que es proximidad a sí, es al mismo tiempo distancia: por eso el deseo es tan imperioso como inextinguible. Para ser más precisos, no hablamos aquí del deseo en un sentido empírico y psicológico, sino de un modo de ser originario, de un deseo ontológico, si se quiere, que es constitutivo de la movilidad misma tal como la consideramos a través de los vivientes, y respecto al cual el deseo «propiamente dicho» no es sino una modalidad[8]. De esta manera, el deseo nombra el

8. Sobre este punto nos permitimos remitir a nuestro libro *Le Désir et le monde*, Hermann, Paris 2016.

resorte mismo de la movilidad en cuanto está a la vez polarizada u orientada, y es por principio interminable, insuperable. En efecto, desear significa reunirse consigo a la distancia, de tal manera que la distancia es, como tal, susceptible de ser recorrida e imposible de agotar. Este movimiento remite a una situación ontológica singular, más allá de lo mismo y de lo otro: una identidad desgarrada por lo que une, un complemento que sigue siendo siempre un suplemento, un sí mismo que no es sí mismo más que siendo otro.

Ahora bien, las dimensiones de la pertenencia que hemos distinguido nos dan las coordenadas exactas del movimiento cuya esencia hemos intentado considerar. En efecto, hemos mostrado que todo ente es del mundo, en el sentido de que le pertenece y procede ontológicamente de él, en el sentido de que el mundo constituye su suelo. Pero este suelo no es sino para un ente que, como tal, está situado en él, lo que no significa que llena una extensión, sino que ocupa un sitio que es inherente a su identidad de ente. Así, si el ente es del mundo, si efectivamente reside su ser en él, está necesariamente separado del mundo en cuanto es el ente que es, es decir, en cuanto posee un sitio. Por tanto, la entidad de todo ente implica efectivamente una carencia de ser, una laguna ontológica que remite a la carencia de suelo. Por supuesto, esta carencia no existe en el seno del ente de una forma por así decir positiva, bajo la forma de una laguna circunscrita, no es una falta: toma más bien la forma de la distancia primera, que en verdad es el sentido primero de la distancia, entre el suelo y el sitio, entre el exceso irreductible del suelo y el sitio. Así, en cuanto ente, el ente tiene suelo, pero en cuanto ente, está ontológicamente alejado del suelo por su sitio. De esto se sigue que si bien el ser del ente reside efectivamente en el suelo, es decir, en el mundo, no es menos cierto que, en cuanto posee un sitio, el ente permanece inexorablemente separado de este ser en cuanto ente singular y determinado. Lo que equivale simplemente a entender que la coincidencia con el suelo significaría la desaparición del ente en cuanto tal, que la reconciliación sería sinónimo de disolución. La diferencia cosmológica debe ser comprendida como exilio. Por tanto, el movimiento que está en el corazón del ente bajo la forma del despliegue del lugar no puede nacer sino de esta separación, que es tensión entre el sitio y el suelo. En cuanto está separado de su suelo, es decir, en cuanto está separado de sí mismo por su sitio, el ente despliega el lugar: viene este a colmar la distancia incolmable entre el sitio y el suelo, o más bien es la manera en la cual un suelo ontológico se manifiesta en y por un sitio. El lugar es lo que procede del movimiento como reducción de la tensión entre el suelo y el sitio. En cuanto tal, este movimiento exige a la vez que el sujeto en movimiento no esté ahí donde va, de lo contrario no iría, y exige, sin embargo, que esté ya, por lo menos en un cierto sentido –que no remite evidentemente a la posesión de un objetivo en una mención, sino a un parentesco ontológico primero–, sin lo cual no podría ir. En efecto, si el sujeto *debe* tender hacia su suelo es porque está separado de él por su sitio, pero si *puede* hacerlo es efectivamente porque es *su* suelo, porque está siempre ya situado en él. Así, el lugar fenomenológico procede de la separación entre el sitio topológico y el suelo ontológico: el lugar es la manera que tiene el sujeto de igualar su sitio a su suelo, es decir, de no estar solamente ahí donde se encuentra, de situarse siempre más allá de sí mismo. En otros términos, es la forma bajo la cual la alteridad irreductible del suelo ontológico se da en y por el sitio. En este sentido, el movimiento se despliega siempre entre dos pertenencias, que a su vez corresponden a dos inmovilidades: la inmovilidad óntica del sitio y la inmovilidad ontológica del suelo. Pero si el movimiento perdura es en la medida en que estas dos inmovilidades no pueden coincidir entre sí más que bajo la forma de la disolución del ente, pues el sitio no puede jamás igualar a su suelo. Así, el movimiento expresa la imposibilidad de hacer coincidir estas dos

inmovilidades: es una carencia de inmovilidad, la carencia en acto de la inmovilidad ontológica. En efecto, si el lugar es la manera en que el suelo del mundo se figura para el ente, el suelo como tal se encuentra perdido en esta figuración en la medida en que no se produce sino desde el punto de vista del sitio. Nunca el mundo mismo es lo que da lugar: en efecto, este acceso al mundo como tal exigiría una forma de ubicuidad ontológica cuya negación es el sitio. El sujeto no puede ir más allá del lugar, pues permanece siempre apresado en él: puede extenderlo (lo que no tiene una significación solamente extensiva), pero nunca superarlo.

Estos análisis requieren al menos tres observaciones. En primer lugar, subrayemos que ellos ofrecen los elementos de una génesis del espacio fenoménico, que corresponde a lo que denominamos lugar. En efecto, el espacio es la manera en que, fundando una pertenencia primera, un suelo ontológico se da a aquel que está separado de él por su propia posición óntica, es decir, por su sitio. La distancia fenoménica es la forma bajo la cual se da y se pierde a la vez la trascendencia del mundo. Ahora bien, esta distancia solo se le manifiesta al que intenta reducirla, esta proximidad que nombra el lugar remite a un movimiento de aproximación, lo que equivale a decir que el espacio fenoménico es intrínsecamente dependiente del movimiento. Estamos muy cerca aquí de la *Entfernung* heideggeriana, aun cuando esta impide poner en evidencia el movimiento vivo que necesariamente la rige. Pero nos encontramos también muy lejos de ella en la medida en que comprendemos que este «desalejamiento» tiene ante todo un sentido ontológico. Es el intento de apropiarse del suelo que, como tal, siempre elude esta tentativa: el espacio abierto en esta proximidad es como la huella de este fracaso, la manera misma en que se da una trascendencia ontológica infranqueable; en suma, se trata de la presentación del suelo en su ausencia o en su impresentabilidad misma. Bajo toda distancia fenoménica siempre hay otra distancia,

esta vez ontológica y, por tanto, infranqueable, una distancia que no se presenta sino ausentándose. Precisamente porque el suelo al que remite esta primera distancia es nuestro suelo, no dejamos de aproximarnos a él. Pero como en el suelo nuestro ser se disolvería, esta proximidad sigue siendo imposible o, más bien, inacabable: lo que denominamos espacio es exactamente la huella de dicho inacabamiento. El espacio es la manera en que el suelo ontológico elude a un sujeto que intenta reunirse consigo dinámicamente; la distancia espacial es la presencia propia de esta ausencia. La marca de nuestra impotencia no es el tiempo sino el espacio.

En segundo lugar, si es verdad que el resorte del movimiento y, por ende, del lugar, reside en una carencia ontológica –lo que implica que el movimiento es un cumplimiento–, entonces debemos reconocer que, para todo ente, el despliegue del lugar es al mismo tiempo el cumplimiento de sí. Dicho de otro modo, la pertenencia define la identidad misma del ente, y, por tanto, al ir hacia su suelo por medio del lugar el ente va al mismo tiempo hacia sí mismo. Si el ente tiene efectivamente un sitio, este no puede corresponder sino a su acto mismo de existir, en el que permanece, por así decirlo, vacío del suelo del que el sitio lo separa. De esta manera, en el movimiento de progreso hacia el suelo, movimiento de habitación como disposición de un lugar, es donde, por así decirlo, este sitio se va a llenar, se va a constituir como sitio de este ente singular. Si el ser del ente reside en el suelo, la constitución del ente será paralela a la conquista de su suelo, es decir, al despliegue del lugar. En efecto, la identidad del ente procede íntegramente de su lugar, y en este sentido, su ser está en juego en su lugar: un ente no es otra cosa que una manera de habitar, de hacerse ser a partir de un suelo del que permanece necesariamente separado. La identidad del ente coincide así con la manera en que está separado de sí mismo, o más bien en que hace aparecer su separación y, por tanto, su incompletitud ontológica, intentando superarla.

Finalmente, tenemos que confrontarnos con una dificultad que remite a la esencia de lo que hemos denominado deseo. Es verdad que el deseo tiende hacia lo que no tiene, sin lo cual no desearía, pero también es verdad que ya está iniciado en aquello hacia lo que tiende y, por tanto, en este sentido, lo posee, sin lo cual ni siquiera podría tender hacia ello, por falta de una dirección que emprender. Esto significa que no solamente lo otro hacia lo cual se dirige el deseo no es sino el sí mismo, o incluso el ser del deseante, sino que esta alteridad en la cual estriba el cumplimiento del sujeto debe estar dada de alguna manera: el deseante debe estar iniciado en esta alteridad para poder dirigirse hacia ella. De esta manera, antes de esta fenomenalización en que consiste la pertenencia dinámica, el suelo, en su ausencia misma, debe aparecer de alguna manera. En otros términos, el sujeto no podría reunirse con su suelo y desplegar así el lugar desde su sitio si no lo poseyera de antemano: el movimiento espacializante no solamente supone que el mundo sea el suelo ontológico del sujeto, sino que se *dé* como tal. Por tanto, el espacio desplegado bajo la forma del lugar estriba en una experiencia todavía más fundamental, experiencia en y por la cual el suelo como tal aflora antes que todo progreso en él, antes que todo despliegue de un espacio, a la vez como el término y el medio de este progreso. Tal es, precisamente, el estatuto de la *profundidad*. Es la manera en que, primitivamente, un suelo ontológico se da a un sujeto que está ya separado de él por su sitio. Esta dimensión que, contrariamente a otras, nunca se despliega, que nunca se posee verdaderamente más que avanzando en ella, es la modalidad bajo la cual el suelo ontológico se manifiesta al sujeto como la condición misma de su espacialización. En otras palabras, la profundidad es el modo de fenomenalización originaria del suelo, la presencia primera de lo ontológico en lo fenoménico.

Por ello, esta dimensión no tiene el mismo estatuto que las otras dos. Ellas forman parte del espacio espacializado por

el sujeto, mientras que esta remite a la experiencia primera del suelo sin la cual el progreso sería imposible, y por eso está en el fundamento de las otras dos. Así, hay lugar porque el sujeto avanza hacia el mundo, pero el progreso solo es posible en el seno de la profundidad: por tanto, la profundidad no es todavía un lugar, sino la dimensión que contiene a todos los lugares en cuanto que permite su despliegue. La profundidad está en el punto de articulación entre el sitio y el suelo, es el surgimiento del suelo en el sitio antes de toda habitación, o incluso la manera en que se da de entrada la inagotabilidad del mundo. Como escribe Merleau-Ponty: «Lo que llamo profundidad no es nada, o es mi participación en un Ser sin restricción, y en primer lugar mi participación en el ser del espacio más allá de todo punto de vista»[9]. Esto hay que entenderlo literalmente y no como una mera alternativa retórica. En efecto, en un sentido, la profundidad no es otra cosa que una anchura vista desde otra perspectiva, lo que significa simplemente que no es una dimensión al igual que las otras: que nunca se despliega. Pero, si es algo, entonces es mucho más que una mera dimensión, a saber, es la textura ontológica de las cosas, el suelo común que funda su estar juntas, su envolvimiento más allá de sus diferencias. Estamos siempre por debajo o más allá de la profundidad como mera dimensión: por debajo en cuanto que no aparece ante nosotros; más allá en cuanto que en ella se figura el espesor ontológico del mundo, pues progresando en él –que es la única manera de apropiárnoslo– alcanzamos nuestro suelo. Por tanto, la profundidad nombra nuestra participación misma en el Ser, es decir, nuestra pertenencia ontológica. Es el único testimonio fenoménico de esta pertenencia y, como tal, la presencia del suelo en el seno del sitio bajo la forma de la infinidad del horizonte y, por ende, de la explorabilidad de principio del mundo. Como único punto de paso entre

9. Maurice Merleau-Ponty, *El ojo y el espíritu*, 38-39.

el sitio y el suelo, la profundidad garantiza y permite el progreso que genera los lugares. Como tal, puede ser caracterizada como la localidad única y originaria en el seno de la cual se localizan todos los lugares.

En *Las dos fuentes de la moral y de la religión*, Bergson distingue dos cuerpos: un cuerpo interior y central, «cuerpo mínimo», y un «cuerpo inmenso». En efecto, en contra de la idea pascaliana de la caña pensante, que expresa la localización mínima que ocupa nuestro cuerpo y su fragilidad, hay que afirmar, por el contrario, que «si nuestro cuerpo es la materia a la que nuestra conciencia se aplica, es coextensivo a nuestra conciencia, abarca todo lo que percibimos y va hasta las estrellas». Pero, agrega Bergson, «este cuerpo inmenso cambia a cada instante, y a veces radicalmente, por el más ligero desplazamiento de una parte de sí mismo que ocupa su centro y que se mantiene en un espacio mínimo». Esta parte de sí mismo es evidentemente aquello que denominamos propiamente cuerpo, a saber, el cuerpo propio. Así, precisa Bergson, «este cuerpo interior y central, relativamente invariable, está siempre presente. No está solamente presente, sino operante: por él, y solo por él, podemos mover otras partes del gran cuerpo»[10]. Ahora bien, en la medida en que lo que cuenta es la acción, es decir, dónde estamos cuando actuamos, se concluye que la conciencia está encerrada en el cuerpo mínimo, el cual se vuelve entonces nuestro cuerpo, en detrimento del cuerpo inmenso. Solo desde el punto de vista del privilegio conferido a la acción se explica que acabemos por situar la conciencia ahí donde actúa y, en consecuencia, a circunscribirla al cuerpo mínimo. A la inversa, desde el instante en que nos apartamos de esta orientación hacia la acción, nos damos cuenta de que nada justifica limitar la conciencia a este cuerpo, y de que, en consecuencia,

10. Henri Bergson, *Las dos fuentes de la moral y de la religión*, trad. Miguel González Fernández, Sudamericana, Buenos Aires 1962, 253.

el cuerpo inmenso es igualmente suyo; en suma, de que está en él, y por lo mismo, va hasta las estrellas. Todo estriba, precisamente, en la manera en que entendamos la expresión «estar». Si estoy donde soy capaz de actuar inmediatamente, entonces me encuentro ahí donde está este cuerpo mínimo. Pero si estoy ahí donde mi conciencia puede operar, entonces mi cuerpo va hasta las estrellas. Como vemos, en este primer nivel de análisis, lo que rige la extensión del cuerpo es la extensión de la conciencia, o, más bien, lo que permite concluir la extensión de la conciencia a la extensión del cuerpo y así determinar el lugar donde me encuentro (dado que estoy ahí donde está mi cuerpo), es la necesaria pertenencia de la conciencia a un cuerpo. Mi conciencia alcanza las estrellas. Ahora bien, la conciencia tiene un cuerpo, por lo que su cuerpo va hasta las estrellas.

En lugar de quedarse en el asombro que esta afirmación suscita, hay que preguntarse por qué nos resistimos a dicha posición. En verdad, la conciencia en cuanto conciencia escapa *stricto sensu* a la extensión, de manera que, en cuanto tal, no está en ninguna parte. Entonces, ¿qué puede justificar que se la circunscriba o que se la atribuya a tal o cual cuerpo si no es que tiene una relación con él? Por tanto, es la naturaleza de la relación, el orden privilegiado de la relación, lo que va a determinar la decisión en cuanto al cuerpo. Diremos entonces que mi único cuerpo es el que está circunscrito por mi piel, porque puedo desplazarlo y hacerlo actuar directamente, y porque en él experimento algo, precisamente sentimientos (dolor, sed). Pero, en verdad, estoy igualmente en relación con el «cuerpo inmenso» por la vista, por el oído, e incluso por el tacto. Esta dimensión de la conciencia que es la vista me transporta más allá del punto en que se encuentra mi cuerpo mínimo, y habría que agregar también que existen sentimientos suscitados por el cuerpo inmenso y solo por él, o que, más bien, testimonian una forma de intimidad con el cuerpo cósmico, por ejemplo, el sentimiento de lo subli-

me. Vemos entonces que es solamente a raíz del privilegio conferido a la acción inmediata en detrimento del operar, así como a ciertas vivencias de conciencia –para decirlo rápidamente, a los sentimientos más que a las percepciones–, por lo que se acaba por circunscribir la conciencia al cuerpo que se llama propio. Pero, en verdad, no estoy más lejos del mundo por la vista de lo que lo estoy de mi pretendido cuerpo propio por los sentimientos. Incluso, habría que añadir que, por la percepción, estoy muy lejos del cuerpo central, el cual, en verdad, en gran medida es impenetrable, bastante más lejos de lo que lo estoy del mundo. En verdad, debemos reconocer que la condición misma de la percepción es el olvido del cuerpo central, aun si la situación varía según los campos sensoriales. Así, al tocar algo, siempre me toco al mismo tiempo, o más bien la experiencia del objeto tocado siempre puede invertirse en experiencia de la superficie de mi cuerpo tocante, mientras que por la vista estoy muy lejos de mi cuerpo: todo ocurre como si la vista no procediera de ninguna parte, como si fuera una especie de ventana al mundo y, por tanto, como si coincidiera con la apariencia de un mundo visto (por eso la idea de la conciencia como nada estriba en la primacía dada a la visión). Pero habito ante todo el cuerpo inmenso por la percepción, y solo en virtud de un accidente o de un obstáculo en la percepción descubro que también tengo un cuerpo mínimo. Por ejemplo, la superación de un cierto umbral de intensidad sonora o de una cierta temperatura hará que retroceda del sonido escuchado a mi oído o del líquido tocado a mi mano.

Sin embargo, se replicará que, desde luego, puedo ver las estrellas, pero que, propiamente hablando, no estoy en el lugar donde se encuentran, y que, por tanto, no pueden estar en continuidad con mi cuerpo, en la medida en que la vista no es sino una representación. Pero ese es precisamente el presupuesto dominante que una fenomenología rigurosa del espacio nos permite superar. ¿Ver las estrellas no es acaso

relacionarse con las estrellas mismas, allí donde están ellas, es decir, ver las estrellas no es acaso estar allá donde ellas se encuentran? Lo que evidentemente está en juego aquí es tanto el estatuto de la conciencia como el estatuto del espacio: ¿no supone la conciencia una relación primera y una forma de proximidad a o de habitación en aquello de lo que tenemos conciencia? Y si rechazamos eso y la reducimos a representaciones (de las que nos preguntamos *dónde* están), ¿no nos estamos negando definitivamente a la posibilidad de dar cuenta de su relación con el objeto, del acceso que abre a aquello de lo que tiene conciencia? ¿No es la ocupación la que determina la representación más que la representación la ocupación, de tal manera que no se puede tener conciencia de lo que es sin estar efectivamente en ello y, en consecuencia, sin serlo también? Hay que decir entonces que solo puedo tener conciencia de las estrellas porque estoy allí donde se encuentran, o, mejor dicho, que tener conciencia es una manera de estar allá; pero entonces, si estoy allá efectivamente, mi cuerpo va hasta las estrellas. Aun si Bergson parte de la conciencia para determinar la extensión de mi cuerpo, esta prioridad es solamente heurística, puesto que lo que sostiene el análisis, aunque Bergson no lo formule, es la idea de que toda relación cognitiva supone una relación de ser, que para tener conciencia de algo ante todo hay que estar allá; la presencia del objeto no puede estribar en la sola representación, debe ser ontológica para ser cognitiva. Dicho en otros términos, no hay que distinguir el acontecimiento de la conciencia de su objeto como objeto efectivo y, por tanto, trascendente, lo que Descartes denominaba realidad formal y realidad objetiva de la idea: el ser-consciente de la conciencia estriba en la apropiación de un (a un) objeto, lejos de que la conciencia pueda tener consistencia por ella misma, independientemente de los objetos a los cuales se dirige. En consecuencia, la conciencia adviene ahí donde opera, o más bien nace en el objeto que es así su objeto. En

una inversión radical de la perspectiva husserliana, ya no es el objeto, como objeto siempre intencional, el que estriba en la intencionalidad y de alguna manera le pertenece; al contrario, es el objeto real lo que rige a la intencionalidad, en el sentido en que la sola presencia corporal de este objeto permite una presencia intencional de este mismo objeto. No hay mejor manera de decirlo: el modo de despliegue del lugar que es aquí la conciencia de las estrellas estriba en la pertenencia ontológica del sujeto a las estrellas, en el cuerpo inmenso, lo cual supone reducir la tensión entre el sitio, al que corresponde el cuerpo mínimo, y el suelo, que no es otro que el cosmos mismo: la conciencia alcanza las estrellas, lo que implica que devienen su lugar porque ellas son, ante todo, el suelo.

Esto también es lo que Husserl comprende profundamente en el célebre inédito «La tierra no se mueve». ¿Qué significa esta fórmula sino que todos mis movimientos se despliegan en un suelo que, en cuanto tal, no se mueve y condiciona la posibilidad misma del movimiento? Esta Tierra, cuyas partes son cuerpos, pero sin serlo ella misma, dentro de la cual hay movimiento e inmovilidad, pero sin estar ella misma ni en movimiento ni en reposo, es exactamente lo que hemos denominado suelo, el suelo que llevo conmigo, aunque me vaya al espacio y abandone el planeta Tierra[11]. Pero hay que concluir entonces, aunque Husserl no lo haga, que la verdadera razón del movimiento en la Tierra y, por consiguiente, la condición de la aparición del mundo en su seno, es precisamente la tensión entre la pertenencia topológica del sujeto que se mueve y esta pertenencia ontológica a la Tierra. En otras palabras, porque dondequiera que vaya estoy ya en la Tierra-suelo, puedo efectivamente ir ahí y fenomenalizarla

11. Cf. Edmund Husserl, *«La Tierra no se mueve». Investigaciones básicas acerca del origen fenomenológico de la espacialidad de la naturaleza*, en *Textos breves (1887-1936)*, trad. Agustín Serrano de Haro, Sígueme, Salamanca 2019, 619-635 [N. del T.].

bajo la forma de un lugar que puede ser un mundo; el ya-ahí ontológico es la condición del movimiento fenomenológico que se efectúa desde el aquí del sujeto en movimiento. Por tanto, el movimiento fenomenalizante se juega entre dos inmovilidades, cuya separación borra y mantiene a la vez: la de mis raíces ontológicas, que se sitúan en verdad por debajo de toda movilidad, y, aquella otra, provisoria, de mi sitio en el seno de la Tierra. Ahora bien, si se piensa la Tierra como lo que es correlativo de mi carne, como lo hace Husserl, entonces debemos concluir que el movimiento fenomenalizante (la «conciencia») es lo que viene a colmar y a horadar a la vez la separación entre mi cuerpo (sitio) y mi carne (suelo). Para decirlo en términos de lo que deseamos superar: el cuerpo tiene una conciencia porque tiene una carne, es decir, pertenece a la Tierra. Es lo que el mismo Heidegger vislumbra a su manera cuando escribe, aunque en un contexto muy diferente: «Estamos yendo por espacios de un modo tal que, al hacerlo, ya los aguantamos residiendo siempre cabe lugares y cosas cercanas y lejanas. Cuando me dirijo a la salida de la sala, estoy ya en esta salida, y no podría ir allí si yo no fuera de tal forma que ya estuviera allí. Yo nunca estoy solamente aquí como este cuerpo encapsulado, sino que estoy allí, es decir, aguantando ya el espacio, y solo así puedo atravesarlo»[12].

12. Martin Heidegger, *Construir, habitar, pensar*, en *Conferencias y artículos*, 138.

3

HACIA UNA COSMOLOGÍA: LA DEFLAGRACIÓN

Al distinguir tres sentidos de la pertenencia, que en verdad corresponden a tres dimensiones de una misma pertenencia, nos confrontamos con la necesidad de sacar a la luz su articulación, es decir, de hacerlas aparecer como tres caras de una misma situación ontológica fundamental. Habíamos empezado a hacerlo cuando mostramos que la pertenencia dinámica y fenomenalizante que hemos denominado lugar procede de la separación del ente respecto a su propio zócalo ontológico, o también de la separación entre el sitio y el suelo. El sentido más originario del espacio, como exterioridad pura, consiste en esta separación que es inherente a la individuación del ente. La fenomenalización y, por tanto, la fenomenalidad a la que remite el concepto de mundo, procede de la tensión entre una pertenencia ontológica y una distancia inherente a la ocupación de un sitio en el seno del ser: así todo ente tiende hacia su suelo, intenta superar su condición de heteronomía ontológica, desbordar su sitio a partir de sí mismo. Pero si bien hemos remitido el tercer sentido de la pertenencia a los otros dos, subordinando el acontecimiento del aparecer a la distancia del suelo en el seno del suelo, todavía no hemos fundado su unidad, pues lo que hemos denominado lugar nace efectivamente de esta separación entre el sitio y el suelo. Por tanto, dos cuestiones, estrechamente conectadas, quedan entonces pendientes.

En primer lugar, solo en la medida en que dimos por sentado que el movimiento, en su sentido más amplio, era fenomenalizante, pudimos fundar la fenomenalidad en la tensión entre dos dimensiones de la pertenencia, que son dos formas de inmovilidad. Pero falta realizar una verdadera génesis de la fenomenalidad, es decir, mostrar cómo y por qué el acontecimiento, que es la escisión en el seno del suelo, es efectivamente el advenimiento de un mundo fenoménico, por basto que sea. En otras palabras, hay que justificar lo que hasta ahora, basándonos en conocimientos fenomenológicos, hemos considerado como de suyo, a saber, que el movimiento de los vivientes es un movimiento fenomenalizante. Se trata de comprender por qué el hacer singular del que hablamos, cuyo otro nombre es el deseo, no puede ser sino un hacer aparecer. En verdad, es la pregunta más difícil, pues no es otra que la pregunta por el origen del mundo fenoménico y, a través de ella, por el origen del sentido. Por el lado de los sujetos, ella coincide con la pregunta por la vida misma, por cuanto que el *leben* es también un *erleben*, y la fuerza es una «fuerza vidente»: ¿de qué manera el *leben*, pensado como deseo, se supera necesariamente a sí mismo en el *erleben*? ¿De qué manera la vida, comprendida como una tentativa de reconciliación ontológica, es necesariamente una vida subjetiva? En otras palabras, situándose en la vertiente trascendente de la correlación, se trata nada menos que de la articulación y, más precisamente, del paso de la ontología a la fenomenología. ¿Cómo es que el suelo, separado de sí mismo por el sitio, da lugar a su propia fenomenalización, esto es, al surgimiento del lugar? Por supuesto, el asunto aquí es evitar toda forma de teleología y todo recurso a la dialéctica: decir que el ser viene al aparecer no equivale a reconocer que el ser se da al ser humano para acceder al aparecer, o que la sustancia se vuelve sujeto[1].

1. Sobre este punto nos permitimos remitir a la introducción de nuestro libro *Dynamique de la manifestation*, Vrin, Paris 2013.

El aparecer es obra del ser, pero no es de ninguna manera su fin. La estrecha vía que trazamos aquí es la de un aparecer que, enteramente inscrito en el ser, pues halla en él su fuente –por lo que es efectivamente aparecer *del* ser–, no está, sin embargo, en absoluto prefigurado o anticipado en él, no es de ninguna manera su obra, en la medida en que el aparecer le adviene solamente en el seno del ser, lo afecta y permanece en este sentido radicalmente contingente en relación a él. Tal es entonces la ecuación metafísica que es necesario resolver: ¿cómo el aparecer puede ser aparecer del ser en el doble sentido del genitivo, aunque permanece radicalmente contingente respecto a él, es decir, de ninguna manera prefigurado en él? En efecto, si el aparecer es aparecer del ser como tal, en su masividad y en su exterioridad fundamental respecto del sentido, tal cosa no puede ocurrirle sino como algo que le es ajeno, que no se inscribe de ninguna manera en su textura metafísica propia. Toda la cuestión estriba entonces en saber cómo algo que es necesariamente un acontecimiento, puesto que toda teleología está excluida, puede, no obstante, ser suyo. Como veremos pronto, la respuesta reside en la pregunta.

Pero hay una segunda cuestión, de la cual depende finalmente el tratamiento de la primera, y que atañe directamente a la unidad de la pertenencia. En efecto, hemos descrito una doble pertenencia, ontológica y topológica, como resorte de la dinámica fenomenalizante. Ahora bien, no podemos quedarnos en esta dualidad entre el sitio y el suelo, dualidad que, considerada como última, equivaldría a una forma residual de dualismo: sería una manera de reverberar en términos espaciales la diferencia entre la carne ontológica y la carne óntica, o incluso entre el suelo mundano y el cuerpo; la presencia de una conciencia, por la que la carne óntica es una carne, remitiría entonces al impotente intento de reducir la separación entre el sitio y el suelo. Por tanto, si queremos pensar la pertenencia en su unidad originaria, lo que nos per-

mitiría abandonar definitivamente las categorías heredadas (cuerpo, conciencia, objeto, etc.), es imperativo superar la dualidad entre el sitio y el suelo, sacar a la luz su raíz común; en suma, dar con el punto en que la pertenencia topológica y la pertenencia ontológica no son sino una sola. Hemos insistido en la proximidad y la distancia del sitio en relación al suelo: el sitio no puede serle exterior en la medida en que el suelo es el omni-englobante absoluto, elemento de toda pertenencia. Hay entonces, a la vez, inscripción del sitio en el suelo y diferencia. De esta manera, pensar la pertenencia en su unidad verdadera requiere dar cuenta de la identidad entre esta distancia y esta proximidad, entre esta diferencia y esta identidad. Ahora bien, puesto que el sitio remite a una escisión en el corazón del suelo, el principio de su unidad debe ser necesariamente buscado en este último, pues en él reside su raíz común: en virtud de su ser de suelo, aquel es también la fuente de lo que en él hace secesión en él, de lo que difiere de él en su seno. Se trata entonces de comprender cómo el suelo puede ser el mismo siendo otro que sí mismo, cómo la diferencia a la que remite el sitio es aún *su* diferencia. Aprehender la raíz común de las dos pertenencias equivale en verdad a comprender cómo el suelo es capaz de sitio, cómo la diferencia del sitio está inscrita en su esencia de suelo y, por consiguiente, es al mismo tiempo identidad. Efectivamente, lo que ahora debemos hacer es girarnos hacia este suelo, del que hasta aquí no hemos dicho gran cosa.

El suelo fue aprehendido primeramente a partir de la pertenencia ontológica como el elemento mismo de esta pertenencia: el suelo es eso de lo que todo ser es, de lo que está hecho en cuanto es. Remite, pues, a la textura ontológica del ente, a lo que todos los entes tienen en común en cuanto son. Sin embargo, en la medida en que hemos elegido poner entre paréntesis el concepto de cuerpo para reconducirlo a su sentido originario, que es la pertenencia, fuimos conducidos a remitirlo a una teoría general del cuerpo, que desembocaba en

una teoría general de la pertenencia: para todo ente, sea cual fuere, por así decirlo, su grado de materialidad, ser significa pertenecer. Evidentemente, esto no es trivial: esta orientación equivale a una decisión ontológica que consiste en pensar el ser del ente, ya no como lo que el ente tiene, como lo que insiste o actúa en él, sino más bien como aquello en lo que se inscribe, elemento que de entrada hemos denominado mundo, en un sentido que claramente permanece indeterminado. Al poner así la pertenencia en el corazón del ente –ser es, ante todo, estar– hemos introducido una dimensión de espacialidad, constitutiva de todo ente y, por lo mismo, de aquello a lo que pertenece: el concepto de suelo recoge esta dimensión. Ser significa ante todo necesariamente estar situado, y la realidad de lo más real, de lo que confiere realidad a todo ente, es la realidad de un receptáculo, de un todo omni-englobante y, en consecuencia, abierto, puesto que es capaz de acoger todo lo que puede ser. Esta dimensión de totalidad es lo que justifica en primera instancia el recurso al concepto de mundo, en la medida en que este puede designar la totalidad indefinida de lo que hay. Dicho de otro modo, abordar el ser a partir de la pertenencia es poner de relieve una dimensión fundamental de exterioridad: el ser es ahí donde se sitúan los entes, es el Fuera infinitamente abierto en el seno del cual todos pueden localizarse. Sin embargo, si bien este Fuera está abierto, en el sentido de que puede contener todo, todavía no está desplegado y no tiene ninguna relación con la extensión: solamente los entes a los que da lugar lo van a desplegar, a espacializar; en suma, únicamente ellos lo harán acceder al lugar del cual la extensión no es más que una modalidad.

En este punto, somos conducidos a dar un paso suplementario y a superar las representaciones todavía demasiado estáticas y espacializantes que empañan nuestra representación del suelo, incluso si, desde ya, podemos estar atentos al hecho de que el suelo alimenta lo que se arraiga en él, y de que, por tanto, el suelo es al mismo tiempo fuente. En

efecto, la pregunta es la siguiente: ¿en qué sentido pueden los entes pertenecer a un suelo que, aunque conteniéndolo todo en cuanto suelo, no está de ninguna manera desplegado, espacializado? La respuesta se impone: el suelo contiene todos los entes en cuanto les da nacimiento, en cuanto los hace ser. De esta manera, si los entes pertenecen al suelo, no es porque estén situados en él, sino porque el suelo constituye su fuente: para estos entes, la situación ontológica no puede tener sino el sentido de una proveniencia óntica. Por tanto, la verdad de este zócalo originario, de este espacio ontológico de pertenencia, está por el lado del devenir, que aún no implica necesariamente una temporalidad; estar en él es proceder de él, la exterioridad significa una anterioridad, la inscripción significa una producción. Abandonamos, en este punto preciso, una representación todavía ingenua del suelo como zócalo, en favor de su determinación como fuente, concepto que a su vez deberá ser especificado. Pero al poner de relieve la proveniencia óntica como verdad de la pertenencia ontológica, nos implicamos en una determinación esencialmente dinámica del suelo como potencia de hacer ser todo lo que hay, y que, en este sentido, es necesariamente sobrepotencia o incluso superabundancia. Así, la aparente estabilidad o solidez del suelo se hurta en favor de un proceso originario de producción de entes, de una ontogénesis dinámica, que es la única manera de darle un estatuto positivo a eso a lo cual todo ente pertenece. Decir de un ente que es (del mundo) ya no significa que viene a ocupar una localización, sino que aquello de lo que es alimenta su ser.

Dos observaciones se imponen aquí. En primer lugar –tendremos la ocasión de volver sobre ello prontamente–, no se trata de reinyectar en la potencia la positividad que estamos inclinados a atribuirle al suelo. Siendo potencia de todo lo que puede ser, sobrepotencia, no existe fuera de aquello a lo que da lugar, no tiene más positividad que la de aquello que ella hace nacer. Lo propio de la potencia de que aquí se trata es que se da enteramente en sus producciones, se hace ser haciendo ser lo que ella hace ser, se alimenta de sus obras. La sobrepotencia como tal no es nada ente, y por eso puede ser la fuente de todo ente: como el Uno plotiniano, da lo que no posee. La sobrepotencia no es el origen ni el lugar positivo de un producir que se distinguiría de alguna manera de ella, sino que es su propio producir: decir que es potencia es reconocer que no existe sino como producción, y que, por ende, no se atestigua sino a través de lo que produce. Es en este sentido en el que el suelo se hurta, y en que, para retomar un vocabulario distinto, el fondo es un sin fondo, el *Grund* es un *Abgrund* –pues la potencia no es accesible sino a ras de lo que deposita, no siendo otra cosa que el acto mismo de depositar lo ente–. Por tanto, el suelo es esta fuente que no es otra que la recaída incesante de lo que recae, la potencia no aflora sino en el carácter incesante de la recaída: no un ser que surge, ni tampoco un ser que hace surgir, sino el surgimiento como ser. De esto se sigue que si estamos utilizando por el momento el concepto de potencia, es por falta de un término mejor, pues esta potencia no debe ser confundida con los conceptos de potencia de los que disponemos. Por supuesto, la potencia de la que estamos hablando no remite ni a la potencialidad, que siempre es la propiedad o la facultad de un ser, ni a la potencia aristotélica, que es referida a una sustancia y determinada por el *telos* del acto. La relación de lo virtual con lo actual sería para ello más conveniente, en la medida en que lo propio de lo virtual es que no se distingue de sus actualizaciones diferenciadas; pero entonces perderíamos la dimensión energética de la potencia, así como la infinidad de la sobrepotencia. Por tanto, tenemos que buscar más bien por el lado de esta potencia que es Acto, del desbordamiento procesional del Uno que da lo que no posee.

En segundo lugar, y esta es la mayor dificultad, afirmar que la exterioridad del Ser (mundo) como omni-englobante absoluto tiene el sentido de una anterioridad ontológica y,

por tanto, de una productividad, no significa renunciar a la dimensión, por así decirlo, espacial de la pertenencia. Ciertamente, estar es ser del mundo, y ser del mundo es provenir de él, pero no habría que concluir de ello que toda dimensión de inscripción se haya perdido. En verdad, esta proveniencia no se atestigua sino en el seno del ente, ya ahí entre otros, conforme a la razón última de su pertenencia. Por tanto, esta fuente es fuente de un omni-englobante y, por ende, se trata solamente de subrayar que para contener todo lo que puede advenir, este omni-englobante no puede estar desplegado, es decir, finitizado y, por consiguiente, debe existir en el modo de la potencia. Como ya lo hemos subrayado, la potencia no se da sino en sus obras, el surgimiento no se da sino en sus recaídas. En consecuencia, no hay que elegir entre la vertiente ontogenética de la potencia y la vertiente topológica de la pertenencia: nuestra intención es precisamente sacar a la luz su indistinción. Afirmar que esta potencia es ontogenética significa decir que dispone los entes según la exterioridad, de tal manera que, como veremos dentro de poco, la totalización de los entes en un mundo no es sino el sedimento y, en verdad, el único testimonio de sí de la potencia originaria en su indivisibilidad, así como la infinidad de entes lo es en su negatividad. En otros términos, esta potencia *da lugar* [*donne lieu*], expresión que es necesario considerar según la ambigüedad que comporta en francés y en español: hacer ser significa necesariamente dar un lugar, producir equivale a instalar en la exterioridad, pues el ser no tiene otro sentido que la pertenencia.

En otras palabras, la potencia de la que se trata es una potencia espacializante y ofrece en verdad el sentido más originario de la espacialización como producción de una pura exterioridad, como diferenciación entre los entes. De esto se sigue que la fuente de la que se trata es una fuente dispersiva, que las recaídas de la potencia se efectúan en la separación entre ambos; en suma, que la sobrepotencia abre

un espacio originario. Lo que hemos recogido con el término «sitio» es exactamente esta multiplicidad discordante: la sobrepotencia originaria hace ser a los entes situándolos, dándoles un sitio, en el entendido de que, en este punto, el ente no se distingue de su sitio. La potencia ontogenética es una potencia dispersante, la individualidad de los entes no es otra cosa, en esta fase, que el *topos* que ocupan en este múltiple. En efecto, como ya tuvimos la ocasión de decirlo, tan solo desplegando el lugar el ente se constituye como el ente que es. Considerado desde el punto de vista de su suelo, del cual sabemos ahora que no es un zócalo sino el sin-fondo de una potencia superabundante, el ente no es más que su sitio, un punto en este espacio dispersivo, en esta discordancia originaria. La pertenencia ontológica de la que hemos partido significa desde entonces la inscripción ontogenética del sitio en una sobrepotencia expansiva. Lo esencial aquí consiste en comprender que si la fuente es el suelo, si la potencia es el reverso dinámico de una pertenencia, no puede ser sino potencia de lo múltiple, separación, dispersión. La fuente es surgimiento, el surgimiento es recaída, pero la recaída es esparcimiento, proceso centrífugo.

Tres sentidos, o más bien tres momentos del espacio, deben ser distinguidos aquí. Primero, la sobrepotencia espacializante originaria, a la cual hemos sido conducidos gracias al descubrimiento de que el origen del espacio no puede ser espacial, puesto que lo que no está todavía desplegado y que, por tanto, no existe sino como potencia, puede dar *lugar* a todo lo que puede ser. En su fondo, el ser del espacio es un devenir, la espacialidad como tal no puede ser llevada y, por así decirlo, garantizada, más que por una potencia no-espacial. Segundo, esta sobrepotencia da lugar a los entes separándolos. Encontramos aquí el espacio originario como espacio espacializado bajo la forma de la pura discordancia, de la separación, de la distancia inmanente a lo múltiple: en suma, la exterioridad originaria, la exterioridad como modo

de ser. Finalmente, según ciertas modalidades que nos quedan por explicitar, el ente inscrito en lo múltiple despliega un lugar desplazándose hacia su suelo, es decir, en verdad, hacia los otros entes, lugar que es otro nombre de lo que entendemos por espacio propiamente dicho: el lugar es el espacio fenoménico como «desalejamiento» y reunión, o también como pura síntesis inmanente, constitución de un estar juntos. El espacio objetivo extensivo no es sino una modalidad privilegiada de este espacio fenoménico, inherente a la actividad de un cierto ente. De todo esto se sigue que la relación de inscripción del sitio en el suelo no es sino el reverso de la producción de sitio por parte de esta fuente originaria en que consiste el ser del suelo. Por tanto, la separación del sitio respecto al suelo remite a la diferencia entre la potencia y lo que ella produce; diferencia en verdad inasignable en la medida en que la sobrepotencia no tiene consistencia fuera de sus obras. Tal es la razón por la cual dijimos desde el comienzo que el sitio difiere del suelo en el seno del suelo, lo que era otra manera de decir que la pertenencia primera es ontológica, y que cualquier otra pertenencia es necesariamente una modalidad suya. Pero descubrimos igualmente que la pertenencia del sitio al suelo, que hemos calificado como topológica, remite en su fondo a una forma de pertenencia dinámica del suelo al sitio bajo la forma de esta presencia de la sobrepotencia en sus obras, que es la condición de su preservación como sobrepotencia.

Por consiguiente, y finalmente, sospechamos que el movimiento por el cual el ente tiende desde su sitio hacia el suelo, en cuanto su reverso es el movimiento por el cual la sobrepotencia se deposita en forma de entes, debe encontrar en el suelo su condición de posibilidad última y, por así decirlo, su razón de ser. Si el ente puede tender hacia el suelo de pertenencia en que reside su ser, es efectivamente porque la potencia nunca ha estado separada de sus obras, puesto que, por el contrario, se preserva en ellas. Hay una contención del ente en la potencia, que es también una contención de la potencia en el ente, y es esto lo que permite comprender que el ente pueda desear su origen: puede aproximarse a su suelo porque está ya siempre ahí, porque, de alguna manera, nunca ha estado separado de él. Este movimiento, que es el movimiento mismo en y por el cual el ente alcanza su suelo, es el reverso de otro movimiento, más originario, por el cual la sobrepotencia da lugar a los entes. Por último, si es verdad que el aparecer debe ser pensado como un acontecimiento que constituye el sentido más originario del movimiento fenomenalizante, debemos concluir que este acontecimiento tendrá como reverso, en términos de la relación de la sobrepotencia con sus obras, un archi-acontecimiento.

A la luz de esta especificación de la pertenencia, este suelo que, *prima facie*, habíamos calificado de mundo, debe ser considerado en verdad como Naturaleza, por supuesto no en el sentido de las ciencias de la naturaleza, sino como una potencia productora originaria, como una *physis*. De esto se sigue que, comprendida como fenomenología de la pertenencia, la fenomenología necesariamente se supera a sí misma hacia una cosmología. Esta superación es lo que nos proponemos seguir. En efecto, puesto que esta totalidad abierta, este zócalo que acoge a todos los entes, resulta en su fondo ser potencia, puesto que la exterioridad recubre una antecedencia ontológica, hay que comprender este mundo, en su sentido más originario, como Naturaleza. A decir verdad, como observa Dufrenne en otro contexto, como es el inventario de los *a priori*, poner de relieve la pertenencia nos pone ya del lado de la determinación del mundo como naturaleza: «Vemos entonces cómo se articulan los dos *a priori*: mundo y Naturaleza; el primero se actualiza en la experiencia del hay [*il y a*]; el segundo, en la experiencia de un arraigo en un suelo»[2].

2. Mikel Dufrenne, *L'inventaire des a priori*, Christian Bourgois Éditeur, Paris 1981, 165.

Pero eso es así porque este arraigo significa necesariamente una proveniencia y un crecimiento, conforme a la metáfora vegetal aquí pregnante. Como lo reconoce Dufrenne, la mayúscula que afecta aquí al término de Naturaleza «no solamente indica la exterioridad, sino la anterioridad del mundo respecto al sujeto; y significa también la energía del ser»[3]. La Naturaleza es entonces esta exterioridad totalizante del mundo en cuanto recubre una precedencia ontológica y, por tanto, una potencia o una productividad. Pero en este punto hay que notar que se instaura una comunicación entre el sentido derivado de la naturaleza como objeto de las ciencias de la naturaleza y el sentido ontológico de la *physis*: la causalidad biológica indica una proveniencia ontogenética, mientras que la anterioridad cronológica indica una prioridad ontológica. Así, «la Naturaleza de que nacemos no deja nunca de llevarnos y de alimentarnos. El Ser es energía. El infinito de exterioridad es también el infinito de la potencia; y esta potencia no es exterior al mundo espacio-temporal, es este mundo mismo en cuanto es»[4]. Tal es efectivamente la ecuación que subyace al concepto de Naturaleza, a la determinación del mundo de la pertenencia como Naturaleza: el mundo como totalidad es exterioridad, la exterioridad es anterioridad y, en consecuencia, proveniencia ontológica; en esta medida, ella es sobrepotencia productora y el Ser es energía. Por lo tanto, si queremos declinar el concepto de mundo, todavía vacío y abstracto, según las modalidades de la pertenencia, estamos ahora autorizados, a la luz del análisis del suelo que venimos de proponer, a determinar el mundo de la pertenencia ontológica como Naturaleza y, por ende, la fenomenología que lo toma por objeto como cosmología.

Sin embargo, hay otra vía de acceso a esta determinación dinámica o potenciosa del mundo como Naturaleza que, aunque más indirecta, no es menos restrictiva. Hemos mostrado

3. *Ibid.*, 164.
4. *Ibid.*, 167.

que el lugar era desplegado por un movimiento (cuyo sentido más profundo es el acontecimiento en la medida en que también se aplica a los entes no-vivos) que apuntaba a colmar la separación entre el sitio y el suelo. Por tanto, el movimiento se despliega sobre el eje tendido entre las dos pertenencias, que son dos inmovilidades: una topológica, la otra ontológica. La razón del movimiento, en el sentido de lo que le da su impulso, reside en la distancia del sitio respecto al suelo. Pero hay que recordar ante todo que este sitio no es exterior al suelo, que no es sino una modalidad, en la medida en que es omni-englobante; su distancia con el suelo es distancia en el seno del suelo. De esto se sigue que si la impulsión procede efectivamente de la distancia, no es menos cierto que, en razón de este arraigo originario, la movilidad como tal no puede provenir sino del suelo: por supuesto, el ente debe progresar hacia el suelo (es decir, en verdad hundirse en él), porque está separado de él, pero solamente puede hacerlo porque le es dada la capacidad de moverse, porque hereda la movilidad. El ente es la fuente de su propio movimiento, pero no es fuente de esta capacidad de moverse de la que extrae su movimiento. En otros términos, decir que el ente pertenece ontológicamente al suelo es reconocer que el movimiento que pone en marcha para alcanzarlo también procede necesariamente de él. En verdad, esta conclusión podría ser formulada a partir de un análisis ontológico de la movilidad. En efecto, si el movimiento no es un estado que afecte a una sustancia, ni sin duda tampoco un mero efecto de una falta de ser, sino que es un orden ontológico específico y autónomo, irreductible a la inmovilidad, debemos concluir entonces que ningún ente puede ser la fuente de su propia movilidad[5]. El ente que se mueve es heredero de una movilidad que lo precede, se inserta en un dinamismo del que

5. Evidentemente, la cuestión es cómo se comunican estos dos órdenes, siendo verdaderamente irreductibles, y si en verdad hay alguna inmovilidad, una inmovilidad pura y en sí, que no sea una modalidad del movimiento.

no es la fuente: no comienza el movimiento, sino que comienza *en* el movimiento. La puesta en marcha del movimiento estriba en la situación de separación que es inherente a la singularidad del ente, pero la energía que este movimiento supone no puede sino remitir a la potencia de la naturaleza en la cual se inserta: en este sentido, es el suelo el que, en y por este ente, tiende a reunirse consigo, a superar la escisión en su seno.

Dicho de otro modo, en la medida en que no podemos producir la movilidad sino solamente insertarnos en ella (ponerse *en* movimiento es ponerse *en el* movimiento), la movilidad funciona como una especie de testigo ontológico, puesto que abre una vía de acceso a la verdadera naturaleza de nuestro suelo de pertenencia. Aprehendido desde el punto de vista de su irreductibilidad ontológica, el movimiento de los entes revela la verdadera naturaleza del suelo: es la movilidad misma, o incluso archi-movilidad. La diferencia entonces es que mientras los movimientos mundanos son siempre movimientos de un ente, como consecuencia de la separación constitutiva de todo ente, el movimiento del suelo no es un movimiento del cual el suelo sería sujeto; evidentemente, el suelo no está de ninguna manera en movimiento, sino que es la movilidad como tal. Sin embargo, falta profundizar en esta diferencia entre los movimientos ónticos y el movimiento ontológico y, en consecuencia, la diferencia debe ser reformulada, pues, pensándolo bien, ¿qué puede significar la movilidad como tal, vale decir, una movilidad que no sería movilidad de nada, de ningún ente, sino la potencia misma, no la potencia de moverse –lo que desplazaría el problema en lugar de resolverlo, al adosar esta potencia a un ente–, sino la potencia misma, en cuanto potencia de producir? En una especie de inversión fundamental, la movilidad como tal no remite a un sujeto (en el sentido estrictamente ontológico) que sería su fuente: al contrario, la movilidad no tiene sentido sino como fuente de

todo sujeto. Aprehendida en estado puro, la movilidad no puede significar sino una potencia ontogenética y, en verdad, como ya lo presentimos, esta potencia, separándose de sí misma bajo la forma de entes situados, va a dar lugar a los movimientos por los cuales estos entes intentan reunirse con su fuente. Encontramos así, por la vía del testimonio privilegiado que constituye la movilidad de los entes de la que hemos partido, las conclusiones a que habíamos llegado al profundizar en el estatuto del suelo: este no tiene realidad sino como potencia productora de entes y, por consiguiente, como esta movilidad originaria, la de un surgimiento puro, de la que necesariamente se alimentan los entes en movimiento.

Al llegar a este punto, avanzamos también en la comprensión de la unidad de la pertenencia. En efecto, la dualidad entre el sitio y el suelo sobre la cual estribaba el movimiento espacializante, o incluso la instauración del lugar, ya no se da como irreductible, puesto que los entes aparecen ahora como procedentes de un suelo cuya verdadera realidad es la de una sobrepotencia, puesto que su diferencia puede ser reconducida cabalmente a la profusión de una Naturaleza. Por tanto, el movimiento de progresión del ente hacia su suelo aparece como el reverso de otro movimiento, o más bien de un movimiento en otro sentido, movimiento en y por el cual la sobrepotencia se declina en una pluralidad de entes. Más profunda que la dualidad entre el sitio y el suelo está su identidad en el seno de la sobrepotencia; más profundo que el movimiento espacializante están el surgimiento y la superabundancia de la sobrepotencia como su condición cosmológica fundamental. En efecto, todo ocurre como si fuera el suelo mismo el que, existiendo como potencia ontogenética, intentara reunirse consigo a través de aquello que produce, de volver a sí en y por los entes en los cuales se ha separado, de convertir la distensión en coincidencia. En cualquier caso, y como hemos presentido, de esto se sigue que la verdad de la pertenen-

cia, y el fundamento de su unidad, residen en la participación. En efecto, participar significa insertarse en algo que se está haciendo, en un proceso en curso cuya consistencia misma estriba en esta participación. Lo participado siempre le debe a lo participante lo que este le debe. Como escribe Louis Lavelle: «La participación no hace de nosotros, como pudiera creerse, una mera parte del Todo. No es una participación en un ser ya realizado, del cual podríamos, por así decirlo, apropiarnos de una parte. No se participa de una cosa. Solo se participa de un acto que está llevándose a cabo, pero que también en nosotros y por nosotros se lleva a cabo gracias a una operación original que nos obliga, al asumir nuestra existencia propia, a asumir también la existencia del Todo»[6]. Así, decir que los entes pertenecen al suelo, es afirmar que participan de su potencia ontogenética, no solamente en el sentido de que esta no existe fuera de los productos y en este sentido les debe su ser, sino sobre todo porque el movimiento deseante por el cual el ente se reúne con su suelo solo es pensable porque se inserta en el acto originario de esta potencia que siempre está cumpliéndose; en suma, extrae de la Naturaleza la energía que le permite desplegar en ella un lugar mientras intenta reunirse con ella.

Pero todavía nos falta caracterizar de mejor manera esta fuente que es el suelo, sacar a la luz la dinámica ontogenética que le es propia. En el fondo, se trata nada menos que de responder cosmológicamente a la pregunta «¿por qué hay algo y no más bien nada?»; pregunta que, dentro de este marco, se transforma en «¿*cómo* es que hay algo más bien que nada?». Tal como hemos visto, considerado en su sentido más originario, el suelo es la potencia de la cual todos los entres proceden. En cuanto fuente de todo lo que hay, la fuente no puede poseer ni la menor positividad; ella es

6. Louis Lavelle, *Acerca del acto*, trad. Laura Palma, Universidad de Playa Ancha, Valparaíso 2001, 122.

condición del ente y escapa a la entidad y, por consiguiente, no es en el sentido en el cual los entes son. En otras palabras, aquello a lo que da lugar no está de ninguna manera prefigurado en ella, ni como *telos*, ni como potencialidad, ni como posibilidad o potencia en el sentido aristotélico. No es, en el sentido estricto en que, para dar lugar, no debe ser nada de aquello a lo que da lugar; si en verdad hace ser, el ser que procede de ella no le pertenece. En este sentido, rigurosamente hablando, la fuente no posee lo que da, y más aún, al igual que el Uno plotiniano, no lo puede dar verdaderamente sino en la medida en que no lo posee[7]. Pero esta ausencia en la fuente del ser que hace ser no agota su sentido, pues, en la medida en que hace ser, este defecto es necesariamente el reverso de un exceso; la laguna ontológica es la otra cara de una superabundancia cosmológica y, en consecuencia, la inferioridad es supereminencia. Por otra parte, como hemos dicho, la obra de la fuente es producción de lo múltiple; no puede dar lugar sino abriendo la pluralidad de los lugares, más precisamente, de los sitios: la fuente no puede hacer ser sino produciendo pluralidad. No se trata aquí de otra cosa que de la cuestión del hay [*il y a*] abordada desde el ángulo cosmológico; dicho de otro modo, se trata del origen del mundo como totalidad de lo múltiple, o incluso del devenir-mundo de la *physis*. Ahora bien, en virtud de la imposibilidad de la precesión inherente a todo verdadero surgimiento, debemos concluir que la fuente es una e indivisible, por así decirlo infinitamente comprimida: produce lo múltiple precisamente porque no lo contiene en ella de ningún modo. En este sentido, el proceso de que se trata se resume en el advenimiento de un múltiple; es un proceso de diferenciación: no un ser que se diferencia, sino la diferenciación como ser.

7. Plotino, *Enéadas* VI, 7, 17, trad. Jesús Igal, Gredos, Madrid 1998, 445. «No es necesario que el donante posea el don que da, sino que, en semejantes cosas, hay que tener al donante por mayor que el don».

No obstante, debemos reconocer que si esta fuente o esta potencia (entendida en un sentido neutro que estamos intentando calificar) no es en el sentido del ente que hace ser y, por tanto, no es nada de aquello a lo que da lugar, ella no es sin embargo una pura *nada*. De ninguna manera se trata aquí de una creación *ex-nihilo*: en efecto, decir que los entes son es reconocer que no pueden no ser, que la naturaleza de su ser prohíbe la negación. Lo propio del mundo del que hablamos, y cuya potencia de producción subyacente buscamos, consiste en que es siempre ya ahí, y, en este sentido, la idea de comienzo es un sinsentido. Por consiguiente, aun si la fuente no contiene nada de aquello a lo que da lugar, no puede coincidir con una pura nada, de tal manera que, en este preciso sentido, estamos constreñidos a admitir una forma de precesión metafísica. Aun no siendo nada del ente, la fuente no está, sin embargo, excluida del ser y, por lo mismo, no es tampoco ajena al ente. La pregunta se precisa entonces en los siguientes términos: ¿cómo es que el ser siempre ya ahí del mundo puede sin embargo ser producido, depender de una génesis cosmológica? En consecuencia: ¿cuál es el modo de ser de aquello de lo cual todo ente procede, considerando que no es que sea nada (no hay creación *ex-nihilo*) ni tampoco que sea un ente (no posee lo que él da)? O incluso, y finalmente, ¿cómo pensar esta negatividad óntica que no es la nada ontológica? Hay una sola respuesta posible: aquello de lo cual todo ente procede, y que no es sin embargo otra cosa, no puede ser sino el *advenir mismo* del ente. Lo que da lugar al ente sin tener otro lugar que el ente mismo no puede ser sino el *dar lugar* como tal; no un ser que produce, sino el producir como ser. Así, al comprender la fuente como el advenimiento mismo antes que como lo que le subyacería, es decir, como surgimiento antes que como punto de partida, se concilia su plenitud ontológica con su inconsistencia óntica: aquello de lo cual proceden los entes no puede ser sino la profusión misma, la sobrepotencia que opera en su incesante advenimiento. Se comprende mejor entonces por qué el defecto óntico de la fuente, lejos de significar la nada, es el reverso de un exceso ontológico: nada menos que de la superabundancia que sostiene a todo ente en cuanto viene al ser.

La única manera de conciliar la necesaria no entidad de la fuente con la precesión implicada por su ser en cuanto fuente, es pensarla como *acontecimiento*; acontecimiento que no es otro que el advenir mismo del ente. En efecto, en el plano del Ser, es imposible comprender cómo la fuente puede existir en cuanto fuente e implicar, por tanto, una precesión radical, sin ser de ninguna manera aquello a lo que da lugar, o también cómo puede no ser (los entes que hace nacer) sin coincidir con la nada. Esto solo se vuelve posible pasando del plano del Ser al plano del acontecimiento; acontecimiento que no es otro que el del producir –término que en realidad habría que abandonar, puesto que supone un productor y algo así como una materia prima–, o más bien del advenir. En efecto, por un lado, la fuente no es nada de lo que ella hace ser puesto que lo hace ser; pero, por otro lado, ella es algo, en cuanto es el *hacer ser* como tal, en cuanto su ser consiste en un hacer, que es el otro nombre del acontecimiento. O también: ella se borra o se pierde en favor de aquello a lo que da lugar y, en este sentido, no es nada (de ente); pero, por otro lado, su realidad es borradura, esta pérdida o esta dehiscencia mismas, razón por la cual no es que ella no sea nada. Muy por el contrario, sosteniendo constantemente al ente al hacerlo advenir, su defecto óntico es efectivamente el reverso de un exceso metafísico (antes que ontológico): es profusión absoluta y supereminencia. En este carácter de acontecimientose funda la negatividad singular con la cual nos habíamos encontrado: este no ser nada de ente no es una nada, porque es el acontecimiento de una salida o de una pérdida. No es la negación de un ser, sino el ser como negación, como la negación activa que es el advenimiento mismo del ente. Esta pérdida, este «des-

garro primero»[8], no es pérdida de nada: es más bien el incesante progreso, la dehiscencia fundamental que se dibuja sin cesar en contrarrelieve, como la forma adecuada para el surgimiento, el ser de la fuente. El ser de la fuente es la salida misma en cuanto estabilizada o incluso eterna.

En efecto, es momento de agregar que este acontecimiento del advenir –cuya negatividad óntica es la otra cara de un exceso metafísico, de una superabundancia– en cuanto subyace al ente o es co-presente a su entidad, no llega una sola vez o de una sola vez por todas, como si el depósito del ente aboliera definitivamente su fuente: esto sería volver a recaer en una teoría cosmológica de la creación. En efecto, el advenimiento del que se trata no designa la simple aparición de algo ahí donde no había nada, sino una cierta «realidad» radicalmente no óntica, pero no por eso metafísicamente nula: la de un surgimiento, un desbordamiento, una profusión que, en cuanto surgimiento de todo lo que puede ser, se encuentra lleno de una potencia. Por tanto, no se trata solamente de aprehender el advenimiento a partir de los seres a los cuales da lugar, sino efectivamente de comprender el advenimiento como ser. Dicho de otro modo, esta dehiscencia o este desgarro originario es al mismo tiempo potencia y, en la medida en que da lugar a todo ente posible, es sobrepotencia. En suma, por un lado, la fuente hace ser a los entes y, en este sentido, queda abolida en su favor; pero, por otro lado, posee la potencia de hacerlos ser, de modo que hay que reconocer que este desgarro o esta abolición tienen una consistencia propia. Todo ocurre, pues, como si la fuente extrajera constantemente de sí misma la fuerza para negarse o perderse, como si la presencia del ente fuera siempre el reverso de esta potencia de auto-negación. En otras palabras, el advenimiento del ente es conservado en y por lo que hace advenir, y por eso no es solamente aparición del ente, sino

8. La fórmula es de Jeanne Hersch.

fuente productora, no es *nihil*, sino sobrepotencia. Por tanto, este acontecimiento es tan eterno como el ente, y ahora comprendemos mejor cómo el mundo, aunque siempre ya ahí, puede sin embargo formar parte de una génesis cosmológica y permitir remontarse hacia una naturaleza. Pues no se trata de otra cosa que de aquello que sustenta necesariamente lo ya-ahí en cuanto multiplicidad que se mueve y se renueva constantemente, a saber, el surgimiento incesante del ente: el acontecimiento es, por así decirlo, el ser, o, más bien, el nombre de un surgimiento.

Co-presente a todo ente, e igual de inmemorial que el mundo, este acontecimiento al que nos ha conducido la fuente es un archi-acontecimiento: el advenimiento del ente en cuanto ente, y desde ese momento, el otro nombre del Ser en una cosmología fenomenológica. Decir que los entes son equivale desde ahora a afirmar que proceden de un archi-acontecimiento que remite a una potencia de advenimiento, o incluso que ellos son su propio surgimiento. Por tanto, habría que sustituir la diferencia óntico-ontológica, singularmente abstracta, por una diferencia cosmológica como in-diferencia de la potencia de advenimiento y del ente que ella deposita. En efecto, y finalmente, decir que esta potencia es sobrepotencia, que el surgimiento no recae fuera de sí mismo, que, por tanto, la fuente no queda abolida en beneficio del ente, sino que, por el contrario, lo contiene en ella, es afirmar igualmente que el ente la contiene en él , que no se desprende de su propio surgimiento; en suma, que de alguna manera guarda en él la potencia de la que proviene. Pero en la medida en que el ente conserva en sí algo de su proveniencia y no recae jamás fuera de su fuente, en que su entidad sigue siendo también la entidad de la potencia que aflora en él, nunca se completa y, por tanto, nunca es plenamente ente. Afirmar que la fuente perdura en el ente es reconocer asimismo que este permanece envuelto en su fuente. Por esta razón hablamos de in-diferencia: en verdad, hablando rigu-

rosamente, no se da ni la sobrepotencia ni el ente que ella deposita conteniéndolo, sino el surgimiento mismo –el otro nombre del hay [*il y a*] tomado según su sentido dinámico (*es gibt*)– respecto al cual la fuente potenciosa y el ente finito son ya momentos abstractos. Empezamos ya a sospechar que el acontecimiento de la topofanía, respecto del cual los movimientos vivos no son sino una modalidad entre otras, tendrá que ser remitido a este archi-acontecimiento del que aparecerá, por así decirlo, como su reverso.

Estamos ahora en condiciones de avanzar en la calificación de este archi-acontecimiento al que nos ha conducido la exploración del suelo. En efecto, hay que recordar el hecho de que es acontecimiento de una mundificación, en el sentido de la producción o del advenimiento de una multiplicidad de entes, más precisamente, de la multiplicidad como fuente de la entidad del ente. Por tanto, es paso de lo uno a lo múltiple, de lo indivisible a la infinita división, bajo la forma de la dispersión óntica, sabiendo ahora que el paso no queda abolido en lo que deposita y que, por tanto, la multiplicidad se mantiene en lo que la precede en el seno de su propio advenimiento. Es la razón por la cual escogimos caracterizar este archi-acontecimiento como *deflagración*. Tal es, en efecto, el sentido de ser último del suelo: una deflagración metafísica. Pero conviene añadir inmediatamente que, en cuanto archi-acontecimiento, esta deflagración es eterna del mismo modo en que es inmóvil el ente en su archi-movilidad, estable en su inestabilidad constitutiva. Así es como hay que representarse el suelo originario, es decir, el momento físico (en el sentido de la *physis*) del mundo: una explosión primera, que no es la explosión de nada, sino que es el ser como explosión (y, por tanto, acontecimiento antes que ser), que no se cumple sino bajo la forma de una dispersión de esquirlas, de una multiplicidad de entes, y que, en cuanto originaria, queda, por así decirlo, detenida, congelada en su desbordamiento mismo. Ella se convierte enteramente en sus esquirlas, puesto que no

es otra cosa, y estos entes conservan en ellos algo de su potencia originaria. Este punto es en verdad capital, porque de esta potencia extraerá el ente su movilidad; es de este archi-movimiento en el que consiste finalmente el acontecimiento de la deflagración del que el progreso del ente será la huella o el reverso[9]. Decir que la deflagración es eterna como archi-acontecimiento significa que ella está detenida, que es estable en su inestabilidad; pero afirmar que está detenida es reconocer que el ente conserva en sí la potencia de la deflagración en cuyo seno permanece contenido. En cuanto es su ser proyectado por la deflagración, el ente mantiene en su estela la potencia que lo proyecta.

Sobre bases muy alejadas de las suyas, hemos empezado a recurrir a cierto registro metafórico utilizado por Merleau-Ponty, que adquiere ahora un sentido nuevo. De hecho, bien parece que él, bajo la constricción de una fenomenología de lo visible, se dirigía efectivamente hacia este tipo de cosmología. En efecto, eso originario que es la carne no tiene otra positividad que su fenomenalización. El Ser solo se preserva en su opacidad constitutiva haciéndose sensible, y por eso, como dice en varias ocasiones, «lo originario estalla» y, habría que agregar que lo originario es su propio estallido. Esto desemboca en lo que una sola vez nombró él como una «cosmología de lo visible»: «Para mí ya no se trata de los orígenes, ni de los límites, ni de series de acontecimientos que van hacia una causa primera, sino solo del estallido de Ser que es para siempre»[10]. Este estallido de ser significa, sin duda, que

9. Por lo tanto, nos vemos conducidos a identificar pura y simplemente, a través de este concepto de deflagración, el archi-movimiento y el archi-acontecimiento que habíamos distinguido hasta aquí, y cuya diferencia estaba incluso en el centro de nuestros libros anteriores. Es entonces el dualismo residual inherente a esta distinción, que desemboca específicamente en la diferencia irreductible entre lo viviente y lo no-viviente, lo que pensamos haber superado definitivamente. Cf. nuestro libro *Dynamique de la manifestation*.

10. Maurice Merleau-Ponty, *Lo visible y lo invisible*, trad. Estela Consigli - Berbard Capdevielle, Nueva Visión, Buenos Aires 2010, 233 [traducción ligeramente modificada].

el ser mismo en su sentido más originario, que hemos considerado bajo el concepto de suelo, y él bajo el concepto de carne, es el acontecimiento de un estallido como advenimiento de lo visible en su multiplicidad y su riqueza. La intuición aflora en *El ojo y el espíritu*, donde la profundidad, sobre la que Merleau-Ponty nos dice que es lo que Cézanne siempre buscó, es caracterizada como «deflagración del ser»[11]. Ahora bien, como recordábamos más arriba, la profundidad es precisamente la manera propia en la que el suelo se fenomenaliza como tal, la manera como aflora en el seno de los entes: en esa medida puede perfectamente aparecer como el reverso fenoménico de esta deflagración. Pero lo importante aquí es comprender que esta deflagración no queda abolida jamás en favor de lo que deposita y, por lo mismo, perdura en las esquirlas que la niegan. Como escribe también Merleau-Ponty, exactamente en el mismo período: «Lo absoluto de lo 'sensible' es esa explosión estabilizada, *i. e.* que comporta retorno»[12]. Estas últimas palabras son particularmente importantes y volveremos sobre ello pronto.

Es este estallido del ser que es para siempre o esta explosión estabilizada lo que permite comprender sus notas más radicales y más fecundas sobre la carne; por eso es tan lamentable que Merleau-Ponty no logre superar la equivocidad de este concepto. Así, sobre todo, la idea de una dehiscencia originaria que, a la vez, siempre ya ha tenido lugar y que, sin embargo, no deja nunca de producirse –puesto que el desgarro nunca se vuelve separación– permite comprender el nuevo estatuto de la temporalidad y su subordinación a un espacio originario, que es el otro nombre de la carne. En efecto, aprehender la carne como explosión estabilizada equivale a «encontrar en el presente la carne del mundo (y no en el pasado), algo 'siempre nuevo' y 'siempre el

11. Id., *El ojo y el espíritu*, trad. Alejandro del Río Hermann, Trotta, Madrid 2013, 51.
12. Id., *Lo visible y lo invisible*, 236.

mismo'»[13]. En la medida en que la deflagración perdura, en que este acontecimiento bosqueja el lugar de lo originario, debemos concluir que toda experiencia y todo presente, en su novedad misma, no son sino esquirlas de esta deflagración, que remiten a un mismo origen y lo fisuran en su diferencia misma; indistintamente mismas y otras, otras porque mismas y mismas porque otras. En una especie de parpadeo fundamental, el presente reconduce a la deflagración, que es su fuente, pero la deflagración retrotrae al presente en la medida en que no es otra cosa que los efectos que genera. Por eso la novedad constitutiva del presente es al mismo tiempo una no-novedad absoluta, figura del eterno estallido al que reconduce siempre. Pero esto es reconocer que la temporalidad está como de antemano contenida en un acontecimiento originario que tiene su posibilidad para siempre. El acontecimiento de la deflagración es el de un ya siempre ahí que bosqueja algo así como una espacialidad originaria, espacialidad más profunda que la temporalidad y de la que esta no es entonces sino una modalidad: «Un único Espacio que separa y reúne, que sostiene toda cohesión (e incluso la del pasado y la del futuro, puesto que no habría cohesión si estos no fueran partes en el mismo Espacio)»[14]. Más allá de las incesantes esquirlas, está la estabilidad de la explosión que las sostiene; más profundo que su incesante alteridad, está ese Mismo, pero que no es él mismo sino por la multiplicidad que proyecta.

Retendremos el concepto de deflagración para nombrar la dimensión archi-acontecimental de esta fuente que es el suelo, en la medida en que da lugar a todo lo que es sin poseerlo de ninguna manera, sin la menor precesión. Esta deflagración es eterna, o más bien es la eternidad misma en la medida en que es el verdadero nombre del Ser: es lo que no deja de *tener lugar* –lo que significa, literalmente, que cons-

13. *Ibid.*, 235.
14. Id., *El ojo y el espíritu*, 62-63.

tituye un espacio originario, el sentido más originario del espacio–, la profusión sustancial a la cual todo ente debe su entidad. No obstante, debemos añadir un conjunto de precisiones que son indispensables para lo que sigue. Conviene volver sobre el estatuto de lo múltiple del que esta deflagración es la fuente. En primer lugar, subrayemos que, al hablar de deflagración, nos confrontamos al misterio mismo de la multiplicidad, del paso incomprensible de lo uno a lo múltiple. La deflagración es precisamente el nombre de este paso: un absolutamente uno que no existe sino multiplicándose; una potencia, como tal indivisible, que se vuelve múltiple dispersándose. Hablar de deflagración equivale entonces a subrayar que, más profunda que lo uno y lo múltiple, está la multiplicación, la incesante apertura archi-acontecimental de lo Uno en sí mismo. Sin embargo, esta multiplicación debe ser considerada en dos niveles, ciertamente indisociables, pero irreductibles entre sí. Primero está la separación o la dispersión inherente a la deflagración; como hemos señalado, dicha separación es espacialización originaria como producción de una discordancia. Es a esta dispersión a la que remite ante todo la pluralidad de los sitios; más precisamente, a su posibilidad misma. Pero este múltiple puro se multiplica, por así decirlo, en sí mismo, en la medida en que los sitios no están vacíos, sino que remiten a entes individuados y, por ende, diferentes: no hay multiplicidad numérica solamente (el número remite siempre, tal como observó Bergson, a esta exterioridad primera que es el espacio), sino también multiplicidad cualitativa, diferencia. Ahora bien, ¿a qué puede remitir esta diferencia sino a lo que podríamos denominar la gradación inherente a la deflagración, gradación que significa que la explosión deposita esquirlas a diferentes distancias de su centro? Dicho de otro modo, la deflagración siempre es un chorro ontológico, los entes que separa están desigualmente alejados de su fuente, de tal manera que la deflagración es el nacimiento de las diferencias en la dife-

rencia[15]. En otros términos, la deflagración no solo produce lo múltiple, sino que ella se multiplica o se diferencia en sí misma, se proyecta más o menos lejos de sí misma; en suma, difiere diferentemente de sí misma: de esta diferenciación interna, que viene, por así decirlo, a cualificar lo múltiple puro haciendo que los sitios estén diferentemente habitados, nace la individuación del ente. Así, decir que los entes difieren los unos de los otros, no solamente es reconocer que son exteriores unos a otros; es afirmar también que difieren en proporción a su grado de inscripción en la deflagración, de su alejamiento del origen. La discordancia no es, pues, solamente matemática, sino ontológica: el sitio no está vacío, sino que está ocupado por un ente determinado. Se trata aquí de una contingencia pura y originaria, o, más bien, de la contingencia misma como fuente de las diferencias; contingencia de la cual la deflagración es, por así decirlo, el substrato acontecimental. Por tanto, no sería erróneo decir que lo que denominamos deflagración es el acontecimiento mismo de la contingencia y, en consecuencia, la *contingencia de la contingencia*: la contingencia como hecho de la diferencia en el seno del hay remite por sí misma a la contingencia absoluta de un advenimiento, a la contingencia del advenimiento (de la deflagración), como absoluto.

Al hablar de deflagración queremos decir que las esquirlas que son los entes permanecen contenidas en su propio advenimiento, envueltas en la sobrepotencia de la explosión: no recaen nunca fuera de su fuente, se mantienen siempre en ella en la medida en que en el fondo son su propio surgimiento. Pero de esto sigue que, permaneciendo vinculadas

15. Recordemos que, en *La evolución creadora* (trad. Pablo Ires, Cactus, Buenos Aires 2007), Bergson compara la evolución al estallido de un obús, y refiere la dispersión inherente a este estallido no solo a la resistencia de la materia, sino a la explosión como tal. En otras palabras, es la vida que lleva en ella las causas profundas de la división, pues «la vida es tendencia, y la esencia de la tendencia es desarrollarse en forma de haz, creando, por el solo hecho de su crecimiento, direcciones divergentes entre las cuales se dividirá su impulso» (114).

a su fuente, siempre conservan en ellas algo de la sobrepotencia del acontecimiento que les ha dado lugar: naciendo de la deflagración, siempre y eternamente inscritas en ella, resuena en ellas el eco de este archi-acontecimiento. Este eco no puede ser sino su propia potencia de moverse, su movilidad, que aparece entonces como la prolongación inercial de la sobrepotencia originaria; aunque los entes, hijos de una dehiscencia primera, no estallan, están sin embargo atravesados por el soplo de la explosión: proyectados por esta explosión, siguen su impulso; recaen fuera del archi-acontecimiento, pero nunca se «enfrían» completamente. Así se esclarece la relación entre los entes y el movimiento: en efecto, decir que conservan algo de la deflagración que les dio nacimiento es reconocer que su sobrepotencia perdura en ellos bajo la forma de la movilidad, y en virtud de esta movilidad heredada –que es una huella de la sobrepotencia en ellos– pueden efectivamente moverse. Es en este sentido exacto como los entes en movimiento se insertan en un movimiento al que no pueden haber dado nacimiento: moverse significa para ellos ponerse en marcha, de alguna manera actualizar una potencia de moverse que es el residuo o el eco de la archi-movilidad, que es a su vez el otro nombre de la sobrepotencia de la deflagración. Ahora bien, por otra parte, en la medida en que, como acabamos de subrayar, las diferencias entre los entes remiten a su grado de inscripción en la deflagración, es decir, a su grado de alejamiento del origen, tenemos que concluir que estas diferencias se expresarán en términos dinámicos, en términos de potencia o de movilidad. Un ente será tanto más capaz de moverse cuanto más esté inscrito en la movilidad, es decir, si no está separado de la sobrepotencia originaria.

Esto equivale a decir que la movilidad específica de los vivientes expresa siempre su proximidad frente al hogar originario, su grado de inserción en la deflagración. A la inversa, la inmovilidad relativa de la piedra, que parece remitir a una profunda inscripción en el suelo, expresa en realidad un alejamiento del estallido originario: es una esquirla casi enfriada, la deflagración a punto de caer fuera de sí misma, el punto en que la no separación se convierte en separación. Si se prolonga la curva, somos conducidos a afirmar que la diferencia humana, en la medida en que se atestigua por un aumento de movilidad (*homo viator*), lejos de señalar un alejamiento del suelo, manifiesta, por el contrario, una proximidad radical a la deflagración originaria, es decir, a la naturaleza. La potencia de despliegue propia de los sujetos, que parece atestiguar su distancia respecto del suelo, recubre en realidad una proximidad, puesto que el suelo es sobrepotencia. Pensándolo bien, es una manera de darle sentido y contenido a la idea, tan antigua como potente, según la cual toda relación de conocimiento supone una relación de ser. En efecto, si lo propio del ser humano es que puede conocer su propio suelo, o más bien aproximarse a él bajo la forma del conocimiento, solo puede ser porque pertenece profundamente a él, porque no está sino mínimamente separado de él. Tal es exactamente la evidencia que busca fundar la cosmología que bosquejamos aquí. Pero hay que añadir de inmediato, si no queremos relacionar al ser humano con una diferencia irreductible y extraerlo así de la univocidad, que la conversa es igualmente cierta. Toda relación de ser envuelve una relación de conocimiento, lo que equivale a decir que todo ente fenomenaliza el mundo (el suelo) a su manera desde el instante en que pertenece a él o se inscribe de alguna manera en él. Sin embargo, y contrariamente a lo que se podría querer afirmar rápidamente, los entes que fenomenalizan el mundo muy débilmente, como la piedra, están de manera poco profunda inscritos en él, y permanecen, por así decirlo, en su superficie. Se trata solamente de comprender que el sentido de la inscripción ontológica de la que se trata aquí (estar, estar en el suelo) es el grado de pertenencia a la deflagración y, por consiguiente, un grado de potencia de moverse.

Pero hay que franquear un último paso. En la medida en que, como hemos mostrado, la esquirla permanece retenida en la deflagración, el ente está inscrito en un advenimiento potencial, no se separa nunca de su fuente, permanece inserto en ella. En otros términos, el ente siempre pertenece al archi-acontecimiento y, en esta medida, no se deposita nunca bajo la forma de un puro ente: no está solamente en vías de individuación, sino en vías de ontificación, y permanece siempre, por así decirlo, entre lo acontecimental y lo óntico, distinto de la deflagración, pero no fuera de ella. Hablar de deflagración es finalmente permitirse comprender que el ente puede ser distinto del origen en el seno del origen, que el origen puede distinguirse de sí mismo en el seno de sí mismo: en el fondo, no es otra cosa que el acontecimiento de esta separación interna, de esta especie de salida de sí mismo en el seno de sí mismo, de este desgarro originario. De esto no solo se sigue que el ser siempre tiene la potencia de volver a su fuente, puesto que nunca estuvo separado de ella, sino que la puesta en marcha de la potencia de la que es heredero *no puede ser otra*, no puede comprometerse en otra dirección. En efecto, dado que el ente permanece inscrito en el origen, el movimiento que procede de esta inscripción es necesariamente un progreso hacia ella, una exploración de esta proximidad primera. Un movimiento *en* el origen, procedente de un ente que no ha caído fuera de la deflagración, no puede ser sino un movimiento *hacia* el origen. Afirmar entonces que el ente le pertenece activamente, vale decir, que hereda su actividad perteneciendo a él; es reconocer que su actividad no puede ser sino la de una pertenencia, es decir, de un retorno al origen; retorno que es posible porque el exilio siempre es parcial. La *condición* de la movilidad, a saber, la pertenencia a la deflagración, constituye al mismo tiempo su *contenido* y su *término*, a saber, una exploración de esta pertenencia, un intento de coincidir con la fuente primera. Estamos aquí ante un movimiento originario, el acontecimiento de la deflagración, que se invierte en sí mismo: la dirección centrífuga de la explosión se vuelve orientación centrípeta de los entes que salen de esta. Prolongan la movilidad que heredan remontándose a su fuente; su pasividad en relación a la deflagración de la cual son frutos es al mismo tiempo actividad de retorno a ella. En resumen, permanecer inscritos en la deflagración significa para ellos heredar una movilidad que no puede ser sino vectorizada por esta inscripción. En pocas palabras, todo movimiento es movimiento de reconciliación, búsqueda ontológica.

Tal es, nos parece, el verdadero sentido de las palabras que añade Merleau-Ponty a propósito de esta «explosión estabilizada» que es «lo absoluto de lo sensible»: «*i. e.* que comporta retorno». Esto significa que, si la explosión es estabilizada y, por tanto, no deja de explotar, entonces los entes sensibles, esquirlas de la explosión, no se separan nunca de la deflagración, están atravesados por su potencia, o más bien son esa potencia misma parcialmente realizada u ontificada y, en esta medida, vuelven constantemente a ella, utilizan la potencia que heredan para alcanzar el origen, suturar el desgarro. Pero hay que comprender que no se trata de dos movimientos verdaderamente distintos. De alguna manera el ente no espera recaer para regresar después a su origen: su recaer es un remontar, el movimiento centrífugo de la deflagración en él es idénticamente movimiento centrípeto de él hacia la deflagración: la sobrepotencia de la explosión ontológica involuciona en proximidad hacia el origen. *Mutatis mutandis*, es como la relación de la conversión con la procesión: el nacimiento de la hipóstasis es al mismo tiempo su remontar hacia el Uno, el reverso de la distensión procesional es una tensión de la inteligencia hacia su fuente. Se trata sin duda de un poco más que una analogía. En cualquier caso, a nuestro modo de ver es significativo que Mikel Dufrenne, de manera por así decir espontánea, establezca esta conexión cuando evoca la teoría merleau-pontiana de la

Pero hay que franquear un último paso. En la medida en que, como hemos mostrado, la esquirla permanece retenida en la deflagración, el ente está inscrito en un advenimiento potencial, no se separa nunca de su fuente, permanece inserto en ella. En otros términos, el ente siempre pertenece al archi-acontecimiento y, en esta medida, no se deposita nunca bajo la forma de un puro ente: no está solamente en vías de individuación, sino en vías de ontificación, y permanece siempre, por así decirlo, entre lo acontecimental y lo óntico, distinto de la deflagración, pero no fuera de ella. Hablar de deflagración es finalmente permitirse comprender que el ente puede ser distinto del origen en el seno del origen, que el origen puede distinguirse de sí mismo en el seno de sí mismo: en el fondo, no es otra cosa que el acontecimiento de esta separación interna, de esta especie de salida de sí mismo en el seno de sí mismo, de este desgarro originario. De esto no solo se sigue que el ser siempre tiene la potencia de volver a su fuente, puesto que nunca estuvo separado de ella, sino que la puesta en marcha de la potencia de la que es heredero *no puede ser otra*, no puede comprometerse en otra dirección. En efecto, dado que el ente permanece inscrito en el origen, el movimiento que procede de esta inscripción es necesariamente un progreso hacia ella, una exploración de esta proximidad primera. Un movimiento *en* el origen, procedente de un ente que no ha caído fuera de la deflagración, no puede ser sino un movimiento *hacia* el origen. Afirmar entonces que el ente le pertenece activamente, vale decir, que hereda su actividad perteneciendo a él; es reconocer que su actividad no puede ser sino la de una pertenencia, es decir, de un retorno al origen; retorno que es posible porque el exilio siempre es parcial. La *condición* de la movilidad, a saber, la pertenencia a la deflagración, constituye al mismo tiempo su *contenido* y su *término*, a saber, una exploración de esta pertenencia, un intento de coincidir con la fuente primera. Estamos aquí ante un movimiento originario, el acontecimiento de la deflagración, que se invierte en sí mismo: la dirección centrífuga de la explosión se vuelve orientación centrípeta de los entes que salen de esta. Prolongan la movilidad que heredan remontándose a su fuente; su pasividad en relación a la deflagración de la cual son frutos es al mismo tiempo actividad de retorno a ella. En resumen, permanecer inscritos en la deflagración significa para ellos heredar una movilidad que no puede ser sino vectorizada por esta inscripción. En pocas palabras, todo movimiento es movimiento de reconciliación, búsqueda ontológica.

Tal es, nos parece, el verdadero sentido de las palabras que añade Merleau-Ponty a propósito de esta «explosión estabilizada» que es «lo absoluto de lo sensible»: «*i. e.* que comporta retorno». Esto significa que, si la explosión es estabilizada y, por tanto, no deja de explotar, entonces los entes sensibles, esquirlas de la explosión, no se separan nunca de la deflagración, están atravesados por su potencia, o más bien son esa potencia misma parcialmente realizada u ontificada y, en esta medida, vuelven constantemente a ella, utilizan la potencia que heredan para alcanzar el origen, suturar el desgarro. Pero hay que comprender que no se trata de dos movimientos verdaderamente distintos. De alguna manera el ente no espera recaer para regresar después a su origen: su recaer es un remontar, el movimiento centrífugo de la deflagración en él es idénticamente movimiento centrípeto de él hacia la deflagración: la sobrepotencia de la explosión ontológica involuciona en proximidad hacia el origen. *Mutatis mutandis*, es como la relación de la conversión con la procesión: el nacimiento de la hipóstasis es al mismo tiempo su remontar hacia el Uno, el reverso de la distensión procesional es una tensión de la inteligencia hacia su fuente. Se trata sin duda de un poco más que una analogía. En cualquier caso, a nuestro modo de ver es significativo que Mikel Dufrenne, de manera por así decir espontánea, establezca esta conexión cuando evoca la teoría merleau-pontiana de la

carne en su versión ontológica final: «Merleau-Ponty vuelve incansablemente sobre este estallido de lo originario, como Plotino vuelve sobre la procesión»[16].

Este análisis nos permite darle, desde ya, un sentido cosmológico a las distinciones hechas en el seno de la pertenencia por las cuales empezamos este recorrido. Distinguíamos el sitio del suelo, para subrayar inmediatamente, sin embargo, que el sitio no estaba separado del suelo, que remitía necesariamente a diferencias en el seno del suelo, puesto que este es un omni-englobante absoluto: la pertenencia topológica es como un momento de la pertenencia ontológica. Ahora bien, a luz de nuestra cosmología de la deflagración, se comprende mejor el sentido de la diferencia en la identidad. La relación del sitio con el suelo remite a la relación de la esquirla con la deflagración, o más bien posee en ella su verdad. El sitio pertenece al suelo como lo múltiple al archi-acontecimiento de la deflagración, lo que permite comprender que, si bien no coincide con él puesto que lo posee, no puede ser, sin embargo, otro. El sitio está contenido en el suelo, que de alguna manera modaliza, en la exacta medida en que, en el seno de la explosión estabilizada, el ente permanece en la estela de la explosión y, en verdad, es esta estela misma. Por otra parte, y sobre todo, esta cosmología aclara lo que viene a reducir la tensión entre el sitio y el suelo, que no es otra cosa que la intencionalidad como despliegue de un lugar. En efecto, por las razones que acabamos de establecer, la deflagración originaria perdura en sus esquirlas bajo la forma de una movilidad que no puede sino repasar sobre el punteado del estallido originario, remontar hacia su fuente: el movimiento vivo es exactamente el punto en que la potencia dispersiva del archi-acontecimiento se convierte en fuerza centrípeta, en que la vida como potencia del origen se vuelve dinámica fenomenalizante. De ahí la posibilidad

16. Mikel Dufrenne, *L'inventaire des a priori*, 239.

y, en verdad, la necesidad de todo ente de tender desde su sitio hacia su suelo, vale decir, de desear; su movimiento se despliega entre dos inmovilidades, una de las cuales remite a la esquirla, efecto de la explosión, y la otra a la estabilidad y la eternidad de esta. En este sentido, la intencionalidad por la cual el ente abre un lugar desde su sitio, o incluso fenomenaliza especializando, no es sino la versión fenomenológica de una situación cosmológica primera: una inscripción y un retorno del ente en vías de ontificación hacia su origen explosivo. El ente no puede hacer nada más que progresar hacia su suelo en el seno de su suelo, desde que el contenido necesario de la potencia que hereda del origen es la búsqueda de este origen. La intencionalidad es el reverso centrípeto del movimiento centrífugo de la deflagración; es la manera en que se realiza y se manifiesta la pertenencia dinámica al acontecimiento originario. El lugar es lo que sutura el desgarro cosmológico; es la presentación fenomenológica de la continuidad ontológica que subyace necesariamente a la separación. Así, tenemos que volver finalmente a este plano fenomenológico a partir de la cosmología, para intentar dar cuenta de los lugares y, más particularmente, de este mundo que es el nuestro, a partir de la tensión constitutiva del archi-acontecimiento.

4
LA GÉNESIS DE LOS MUNDOS

La crítica que dirigíamos a la teoría merleau-pontiana de la carne, critica realizada a la luz de sus propias exigencias, nos ha llevado a afirmar que una teoría consecuente de la carne debía mostrar cómo, bajo una misma relación, el cuerpo, en cuanto sensible, se distingue del mundo y, sin embargo, se inscribe profundamente en él en cuanto cuerpo. O incluso: cómo esta carne que es mía reúne equivocidad y univocidad, puesto que debe ser a la vez radicalmente del mundo y aquello por lo que el mundo aparece. Por tanto, y contrariamente a lo que Merleau-Ponty afirma, que esta carne sea mía, es decir, sintiente, no significa de ningún modo que se distinga de la carne del mundo: al contrario, esta carne es mía precisamente en cuanto carne del mundo, en cuanto pertenece radicalmente a él. En este punto, el entrar en sí coincide con el salir de sí, la inmersión de la carne en el mundo no solamente no compromete, sino que funda su existencia como carne propiamente dicha, es decir, carne viviente y sensible. Dicho de otra manera, la carne ontológica, en el sentido de la pertenencia a un mundo, es en rigor el reverso de la carne óntica como experiencia del cuerpo propio o experiencia encarnada. Así, según un movimiento que va a contrapelo de toda la tradición dualista o post-dualista, la pertenencia es la condición misma de la ipseidad, la inscripción ontológica en el mundo es la condición de la fenomenalización; en suma, la relación de ser es lo que siempre subyace a la relación de conocimiento.

Subrayemos que solo a condición de considerarla desde esta perspectiva, la de la pertenencia, es posible resolver, o sea, en realidad, superar la unión entre el alma y el cuerpo. Si en verdad la carne es unívoca, si es rigurosamente la misma como carne mía y como carne del mundo, de tal manera que la fenomenalización siempre es la otra cara de una inscripción, entonces decir que tengo una conciencia equivale estrictamente a decir que tengo un cuerpo, e inversamente. Lo que se llama conciencia y cuerpo son desde entonces como los dos nombres ya abstractos de una situación ontológica fundamental en la cual el movimiento de inserción en el mundo coincide exactamente con el movimiento, de sentido opuesto, de retirada frente al mundo. En otros términos, conciencia y cuerpo son dos hipóstasis obtenidas por la inmovilización de lo que hemos denominado iteración fundamental: todo paso en el mundo es un paso hacia el mundo, pero en verdad es el mismo paso, de manera que distinguir estas dos entidades es ya una abstracción.

Sin embargo, en nuestra perspectiva, que consiste en distinguir los entes desde el punto de vista de su modo de pertenencia, esta posición fundamental desemboca en una forma de gradualidad. En efecto, si en verdad la ipseidad es el reverso inmediato de la pertenencia, debemos concluir que la pertenencia se medirá con la ipseidad, que tal ente será tanto más capaz de hacer aparecer el mundo, de fenomenalizarlo, en cuanto que le pertenezca; en adelante, es la profundidad de la inscripción en el mundo la que medirá la potencia fenomenalizante. Así, por lo que concierne a los sujetos que somos, nuestra aptitud de hacer aparecer el mundo como tal no remite a una situación excepcional, a una exterioridad radical al mundo, como pretendía Husserl por ejemplo (que hablaba de un abismo de sentido entre la conciencia y la realidad), sino, muy por el contrario, a una pertenencia radical a él. Lo que llamamos conciencia es precisamente conciencia, a saber, aptitud de hacer aparecer el mundo, en la medida en que le pertenece en un sentido más radical que otros entes. Así, en total coherencia, pertenencia ontológica y pertenencia fenomenológica varían juntas: la amplitud del lugar es estrictamente correlativa a la profundidad de la inscripción en el mundo. Por eso, a la inversa, la inaptitud relativa de la piedra para desplegar un lugar es índice de esta pertenencia sin profundidad ontológica que es la mera ocupación de una localización. Tal es, pues, la correlación a la cual llegamos, correlación que es como el nuevo rostro del *a priori* universal de correlación, un *a priori*, por así decirlo, multiplicado, en la medida en que es válido para todo ente: a más pertenencia, más fenomenalidad; a más continuidad ontológica, más ipseidad.

Todo nuestro propósito apunta a fundar tal afirmación sobre bases sólidas. Ahora bien, y es esto lo que finalmente tenemos que mostrar, el escenario cosmológico al que acabamos de llegar nos suministra precisamente dicha base. Como indicábamos en el umbral del tercer capítulo, la cuestión es el origen de la fenomenalidad, o incluso, para decirlo en nuestros términos, el paso del sitio al lugar. ¿Cómo la pertenencia del ente al suelo por la mediación del sitio permite el despliegue de un lugar? Pero, en el marco cosmológico, podemos formular la pregunta de la siguiente manera: ¿cómo la deflagración originaria puede dar lugar a entes que vuelven a ella en el modo de la fenomenalización, o incluso de la espacialización? En efecto, hemos mostrado que, en la medida en que la explosión originaria se estabilizaba, las esquirlas en que ella consistía (en las que el archi-acontecimiento accedía a una forma de consistencia), lejos de recaer fuera de ella, conservaban algo de la sobrepotencia originaria bajo la forma de una movilidad que no podía tener otra dirección que su fuente misma. Toda la cuestión consiste entonces en comprender de qué manera esta movilidad, en cierto modo residual, es fenomenalizante, es decir, da lugar a lugares que son otros tantos mundos; lo que se llama el mundo propiamente dicho no es otra cosa entonces que el lugar desplegado por el ente

que somos, el correlato de nuestra movilidad. Lo que se suscita aquí, por así decirlo, en su radicalidad, es la cuestión de la génesis cosmológica del fenómeno: ¿cómo este acontecimiento originario que es la deflagración puede convertirse en el surgimiento del aparecer? ¿Cómo pueden los momentos discordantes que resultan de la deflagración abrir un lugar y, por ello mismo, devenir de alguna manera sujetos? En realidad, esta pregunta implica dos dimensiones: una relativa al propio estatuto de la fenomenalidad; otra concierne a su origen propiamente dicho. Para decirlo positivamente, debemos mostrar que el principio de la fenomenalización consiste en la unidad y que esta unidad es precisamente la manera en que los entes que resultan del archi-acontecimiento se remontan hacia su fuente.

En relación a la primera etapa de la demostración, encontramos en la fenomenología a-subjetiva de Jan Patočka una concepción de la fenomenalidad, tan original como potente, que puede inscribirse en el marco cosmológico que hemos intentado instalar. La singularidad de esta concepción es que desliga a la fenomenalidad de la referencia a un sujeto constituyente, como es el caso en la versión ortodoxa de la fenomenología, lo que queda recogido en la expresión «fenomenología a-subjetiva»: esto no debe leerse como el abandono de todo sujeto, sino como la indicación de una concepción no-subjetivista de la fenomenalidad, concepción para la cual el sujeto tendrá un estatuto derivado. En efecto, Patočka reprocha a Husserl una suerte de inconsecuencia que consiste en no respetar el verdadero estatuto o, más precisamente, la autonomía del campo fenoménico liberado por la *epojé* fenomenológica. La *epojé* permite remontarnos desde el mundo, considerado por la actitud natural como existente, como estribando en sí mismo, al fenómeno del mundo, vale decir, al mundo en su aparecer. Esto significa que no hay nada más en el mundo que su aparecer –lo que quiere decir que la tesis de existencia resulta ser nada para el mundo, nada más que correlato de la ocultación de la fenomenalidad propia del mundo—; significa que el ser-mundo del mundo estriba en y sobre este aparecer. Pero tampoco debemos autonomizar este aparecer respecto del mundo, en cuyo aparecer estriba ese aparecer; este aparecer es aparecer del mundo, de lado a lado ostensión del mundo, o incluso auto-borramiento en favor del ente, hasta el punto en que este aparecer no tenga otra consistencia que la consistencia del mundo que se ofrece en él. De esta manera, si por un lado la *epojé* nos permite remontarnos desde el mundo a su fenómeno, este fenómeno, en cuanto ostensión del mundo, permanece íntegramente trascendente y, por tanto, no puede sin contradicción ser remitido a una esfera de inmanencia. Por ejemplo, los aspectos sensibles en y por los cuales las cosas percibidas se dan, aspectos que delimitan su plano de fenomenalidad propio, siguen siendo «momentos mediadores» trascendentes, tan trascendentes como ellas y, por tanto, no son de ninguna manera vivencias inmanentes a una conciencia. Si la trascendencia de la cosa estriba sobre esta fenomenalidad sensible, hay que concluir que esta fenomenalidad se sitúa del lado de lo que fenomenaliza, es decir, del lado de la trascendencia, de tal manera que la distinción pertinente no se sitúa entre el objeto y las vivencias sensibles inmanentes, sino entre la trascendencia objetiva y la trascendencia subjetiva, por la que hay que entender los aspectos del objeto que son correlativos a las posibilidades de nuestro ser y que, en consecuencia, los reflejan.

Es precisamente esta autonomía del campo fenoménico –que pretende que el mundo estriba en su fenómeno; fenómeno que estriba a su vez en el mundo en la medida en que no es nada más que la ostensión de él– lo que Husserl no logra respetar. En efecto, dejando pasar, por así decirlo, este auto-borramiento, Husserl se ve constreñido a apuntalar este campo fenoménico en un ente real, la conciencia, que cargará en adelante con todo el peso del aparecer. Separados de su función ostensiva, los momentos mediadores van a ser

situados en la conciencia bajo la forma de vivencias inmanentes (datos hiléticos): esos momentos mediadores, no pudiendo adosarse a la vertiente objetiva en cuanto elemento mismo de su aparecer, se asignarán a la subjetividad, de manera que se producirá una disyunción entre lo apareciente y el fundamento subjetivo de su aparición. Asistimos entonces a un desplazamiento de sentido de lo subjetivo: mientras que inicialmente significaba (en el estricto marco de la *epojé*) los momentos mediadores trascendentes que reflejan nuestras propias posibilidades (en el sentido en que decimos que la iluminación o el color de este objeto es subjetivo porque es correlativo de mi posición en el espacio), pasará a designar una esfera de ser específica, a saber, la esfera de la conciencia: lo subjetivo ya no remitirá más a la ostensión misma de lo trascendente, sino al contenido inmanente de la subjetividad. En consecuencia, mientras que lo subjetivo se confundía con lo fenoménico como plano de los momentos mediadores, «lo subjetivo como vivencia se diferencia de lo fenoménico que aparece en la vivencia»[1]. Esta escisión entre lo fenoménico y la vivencia, escisión que procede de la incapacidad de aprehender la aparición misma a ras de lo apareciente, conduce a la superación de la *epojé* hacia la reducción, reducción que significa exactamente la reconducción del campo fenoménico liberado por esta *epojé* a la región de la conciencia en la que se supone que estriba la posibilidad de esta fenomenalidad. Así, la reducción se supera y se cumple en la constitución trascendental, a saber, en el proceso de dar cuenta del objeto apareciente en su trascendencia a partir de los contenidos reales de la esfera de inmanencia, datos hiléticos y noesis. Es inútil insistir sobre el hecho de que este rodeo no tiene retorno, que el camino reductivo que va desde el fenómeno a las vivencias no puede ser recorrido en un sentido inverso: las vivencias no pueden alcanzar la fenomenalidad en su dimensión de trascendencia; jamás una vivencia de la conciencia (noesis) podrá salir de la conciencia.

1. Jan Patočka, «El subjetivismo de la fenomenología husserliana y la posibilidad de una fenomenología 'asubjetiva'», en *El movimiento de la existencia humana*, trad. Teresa Padilla - Jesús María Ayuso - Agustín Serrano de Haro, Encuentro, Madrid 2004, 107 [traducción ligeramente modificada].

Pero además de que estriba en un análisis erróneo de la fenomenalidad y, por lo tanto, desemboca en una traición de la *epojé*, este procedimiento está afectado por una inconsecuencia fundamental; inconsecuencia que marca su dependencia frente a la actitud natural en su sentido más profundo. En efecto, la versión husserliana de la actitud natural como posición de la existencia en sí del mundo y que, en consecuencia, intenta dar cuenta del aparecer del mundo a partir de las leyes del mundo, no es sino una modalidad de un gesto más general y más fundamental. Este consiste en intentar dar cuenta del aparecer a partir de un apareciente y cae así en un círculo vicioso, puesto que, procediendo de este modo, nos damos de antemano el aparecer a través de este apareciente, o incluso intentamos dar cuenta de la condición a partir de aquello de lo que es la condición. En su sentido más profundo, la actitud natural consiste en esta inconsecuencia e ingenuidad, y de ella depende el procedimiento constitutivo husserliano: hacer estribar el aparecer en las vivencias es dárselo ya bajo la forma de esas vivencias, es suspender la condición (el aparecer) a lo condicionado (a este apareciente que es la vivencia). Ahora bien, como subraya Patočka, «hay un campo fenoménico, un ser del fenómeno como tal, que no puede reducirse a ningún ente que aparece en él, que no puede reducirse a ningún ente que aparece en su seno y que, por tanto, es imposible de explicar, ya sea este ente de especie naturalmente objetiva o egológicamente subjetiva»[2].

La conclusión se impone: si se quiere evitar esta circularidad y, por tanto, escapar a la actitud natural, hay que hacer con la conciencia lo mismo que hizo Husserl con la tesis del

2. *Ibid.*, 129 [traducción modificada].

mundo, a saber, neutralizarla, introducirla en el paréntesis de la *epojé*. En otras palabras, la única manera de acceder al aparecer como *a priori* último o como condición verdadera de todo ente es neutralizando todo lo que procede de este aparecer, todo apareciente, sea cual sea, aun si se ofrece en la (pseudo)evidencia de la vivencia inmanente. Al proceder así, y conforme al sentido fenomenológico de la *epojé*, nos damos los medios necesarios para acceder al sentido de ser del ego, a su *a priori* propio. Pero sospechamos ya que este *a priori* no será distinto de los aparecientes mundanos, lo que solamente equivale a reconocer que el aparecer es uno, que pertenece a una sola y misma legalidad y que, en consecuencia, los aparecientes como tales no se distinguen los unos de los otros. La pregunta es entonces la siguiente: ¿hacia qué desemboca la puesta entre paréntesis de la conciencia? Es decir, ¿cuál es el verdadero sentido del aparecer desde el momento en que, rigurosamente, ya no puede ser referido a un ente específico? Plantear esta pregunta es interrogarse sobre la condición o la forma del hay como tal, en su neutralidad respecto al reparto entre lo subjetivo y lo objetivo. Dicho de otro modo, ¿cuál puede ser el sentido o la forma de toda presencia en la medida en que no es posible comprenderla como una presencia-ante [*présence à*], es decir, sin hacerla estribar en su destinatario? En resumen, ¿qué es lo que supongo o efectúo cuando digo que algo se me aparece?

La respuesta de Patočka, en la cual se concentra la esencia de su fenomenología, es la siguiente: el mundo como totalidad omni-englobante constituye el *a priori* último del aparecer, incluyendo al aparecer de la conciencia ante sí misma, y en esa medida es el verdadero punto de llegada de la *epojé*. El sentido de ser último del ente, en cuanto nos aparece, sea subjetivo u objetivo, es por tanto su *pertenencia* al mundo: en el fondo, aparecer es en última instancia darse como ahí, y ser ahí no puede significar otra cosa que estar inscrito en un mundo. Como afirma entonces Patočka, hay que considerar «como perteneciente a la estructura del aparecer en tanto que tal esa totalidad universal del apareciente, el gran todo»[3]. Desde luego, esta proposición aparece como perfectamente extraña para la perspectiva trascendental clásica, puesto que equivale a afirmar que el *a priori* primero del aparecer no es otro que este apareciente último que es el mundo; que la condición de posibilidad de lo dado es un archi-dado, según una especie de coincidencia última entre la forma pura y el contenido, lo trascendental y lo ontológico. Sin embargo, es esto lo que el mismo Patočka sostiene cuando distingue y articula dos sentidos o dos niveles del mundo: «La forma-mundo (*Weltform*) de la experiencia es, a la vez, lo que hace posible una experiencia del mundo»[4]. Así, la experiencia del mundo tiene al mundo como su *a priori*, por lo que lo trascendental y lo empírico parecen coincidir. Pero comprendemos enseguida que no puede tratarse del mismo sentido del mundo en las dos partes de la frase: mientras que el mundo de la experiencia remite a los entes como tales, a su totalidad aditiva, el mundo como condición del primero evidentemente no es este último, sino una forma-mundo, o incluso el mundo como forma –lo que no impedirá que coincida con un contenido último, ya no empírico, sino ontológico, en la medida en que esta forma no es subjetiva, sino la condición misma de la subjetividad–.

A primera vista, parecería que aquí Patočka eleva a potencia lo mismo que reprocha a Husserl, haciendo estribar el aparecer ya no en *un* apareciente, sino en *lo* apareciente mismo, el todo de lo apareciente. Pero quizás toda la diferencia se juega justamente en el paso de lo indefinido a lo definido. La pregunta es entonces cómo se puede afirmar sin contradicción que la condición del aparecer reside en este apareciente último que es el gran Todo; dicho de otro modo, cuál

3. Id., *Papiers phénoménologiques*, trad. Erika Abrams, Jérôme Millon, Grenoble 1995, 177.
4. *Ibid.*, 214.

es el sentido exacto de este mundo que constituye, por así decirlo, el aparecer. Para esto hay que volver a la determinación husserliana de la percepción como donación por escorzos. La percepción de la cosa se despliega bajo la forma de un curso de escorzos que vienen a confirmar o invalidar una mención efectuada sobre la base de escorzos ya dados. Pero es necesario reconocer que este proceso perceptivo no sería pensable si yo no dispusiera de antemano de la garantía de poder recorrer indefinidamente la cosa, es decir, de desplegar interminablemente la experiencia perceptiva. Ahora bien, esta garantía no puede ofrecerse a ras de la experiencia bajo la forma de una posibilidad o de una potencialidad que sería confirmada a cada instante: la continuación de la percepción no es efectivamente posible sino a condición de que me sea dada de entrada la *continuabilidad* de esa experiencia. Como escribe Patočka, «que yo tenga siempre, dondequiera que me encuentre, la posibilidad de realizar la misma continuación no es algo meramente anticipado, sino *dado*, pero en la forma no de una simple intención, sino de una presencia independiente del cumplimiento contingente o de la simple anticipación vacía»[5]. Tal es, por tanto, el sentido del *a priori* del aparecer: una continuidad y, en consecuencia, una unidad de la experiencia; unidad que no es ni meramente efectuada, pues la efectuación la supone, ni poseída como una forma, puesto que se da más bien bajo la forma de una presencia originaria. Se trata evidentemente de una presencia muy singular, pues acogiendo todo lo que se puede presentar, no tiene como tal ningún contenido propio, es irreductible a lo que en ella se da; no obstante, lejos de significar una no-donación, este vacío intuitivo u objetivo es, al contrario, un modo de donación, e incluso el modo de donación originario en la medida en que rige la donación de todo ente. Ningún ente podría darse si «antes» no se diera

5. *Ibid.*, 178.

en él el gran todo omni-englobante, la unidad abierta de todas las experiencias posibles: todo ente se da necesariamente como perteneciente al Todo que viene a colmar o enriquecer, lo que significa que toda donación de algo es esencialmente co-donación del mundo.

Por supuesto –y en esto consiste la singularidad del mundo y la dificultad de pensarlo–, esta totalidad no tiene otra positividad que la totalidad de los entes que la determinan, sin lo cual recaería del lado del ente; su unidad no puede ser separada de lo que unifica, y en esa medida, en una especie de intercambio entre lo trascendental y lo empírico, es condicionada por lo mismo que ella condiciona. La potencia unificante de la unidad exige que nunca sea desplegada, pero no por eso debe ser pensada –y en esto consiste la radicalidad de la posición de Patočka– como una simple potencialidad de la conciencia, sino más bien como una archi-presencia. El mundo está ante nosotros como lo que todo ente colma y como lo que, en esta misma medida, no puede distinguirse de su cumplimiento. Al igual que las notas se dan como notas de una melodía que no tienen otra realidad que el desarrollo de ellas, de manera que, como dice en esencia Gérard Granel, las notas surgen bajo sus pasos como aquello sobre lo cual apoya los pies, así también los entes se dan todos como momentos de un mundo que no se bosqueja sino por su aparición. Ciertamente, no hay continuación de la experiencia sin que antes se dé la continuabilidad, pero no es menos cierto que aquella no puede existir de otro modo más que como su propia operación. En otras palabras, la donación perceptiva estriba en la donación del *horizonte*; la presencia originaria del horizonte es lo que condiciona la presencia propiamente dicha de lo que viene a colmarlo: una cosa solo aparece desde y en el seno de su horizonte, si se puede decir así. En una inversión de la perspectiva husserliana, según la cual el horizonte era una potencialidad de la conciencia, y estaba por tanto arrimado a una presencia intuitiva, ahora esta presen-

cia intuitiva debe ser comprendida como la cristalización o el enriquecimiento de un horizonte previo. Desde luego, no hay horizonte sin presencia intuitiva, en la medida en que el horizonte es necesariamente horizonte de algo; pero, lejos de ser solamente una posibilidad de experiencia indicada por esta cosa, el horizonte es en verdad la archi-presencia de la que toda presencia intuitiva es, por así decirlo, la actualización. No hay entonces cosas más que porque hay, en un sentido más profundo, el horizonte, en cuyo seno ellas ocupan una localización y se articulan entre sí. Por tanto, el horizonte es el nombre exacto del ser dado de la continuabilidad de la experiencia: la conciencia del horizonte, escribe Patočka, es «un saber previo no temático sobre el Uno comprensivo que, en todo saber singular, está presente como proyecto en el modo del olvido, y que, ahí donde es mentado, se disfraza primero de continuación de la experiencia singular»[6].

A la luz de estos análisis, podemos pronunciarnos sobre la condición última del aparecer y, por consiguiente, sobre la esencia de la fenomenalidad. Decir que una cosa aparece significa que se inscribe en una unidad abierta por la que se articula con todas las demás: el *a priori* del aparecer no es otro que el mundo como unidad intotalizable de todas las apariciones posibles. La proposición según la cual no hay aparición sino como aparición en el seno de un todo unitario no es entonces una afirmación empírica, como si el todo fuera un continente previo, sino una proposición *eidética*: la esencia del aparecer significa la pertenencia a una totalidad; no hay aparición más que en el seno de un todo, de tal manera que es la donación de ese todo la que rige lo que se da en él. Evidentemente, de esto se sigue que la pregunta por la fuente del aparecer coincide con la pregunta por el origen de esta unidad. Afirmar, por tanto, que la experiencia es una sola, que toda experiencia está en continuidad con todas las

6. *Ibid.*, 217.

demás, no es pronunciarse simplemente sobre lo que se da en esta experiencia, sino acceder a la condición sin la cual nada se daría y, por lo tanto, ninguna experiencia sería posible: la unidad de la experiencia no es una determinación extrínseca de ella, sino lo que rige su ser de experiencia. Una *experiencia* no puede ser sino *una* experiencia, es decir, una experiencia *una*. Tal es, efectivamente, el sentido de la fórmula sobre el mundo que citábamos al comienzo: la experiencia del mundo tiene el mundo como trascendental, ya no como contenido mundano, sino como forma unitaria. Relacionarse con el *mundo* es siempre relacionarse con *un* mundo. De esto se sigue que si el mundo como tal remite sin duda al omni-englobante absoluto, es efectivamente en cuanto principio de unidad que rige el aparecer de todo ente y, en este sentido, es posible hablar de mundo cada vez que opera un tal principio de unidad. En el fondo, el mundo como tal de alguna manera contamina sus propias regiones, se difracta en el seno de los campos de aparición que a la vez condiciona y contiene. Así entonces, el mundo es el otro nombre de un principio de unidad; toda aparición es aparición en el seno de un mundo y, por ende, hay tantos mundos como campos unitarios en el seno de los cuales las apariciones se inscriben. Patočka no puede ser más claro con respecto a este punto: «El aparecer es siempre el aparecer de un mismo en lo múltiple, el aparecer de algo durable, a lo que podemos volver, en un marco a la vez unitario y variable»; por tanto, «*ningún* ente puede ser experimentado fuera de esta conexión que representa el *a priori* constante y fundamental de toda experiencia. Este *a priori* no es una relación de categoría-intuición, no es un universal conceptual: sería más bien comparable a la relación de la unidad *una* y continua con lo múltiple que engloba. Ahora bien, este *a priori* –ningún ente está fuera de este encadenamiento– significa que debe haber una conexión *única* al interior de la cual está todo lo que *hay*. Esta conexión *única* es, en sentido propio, lo

que es»[7]. No hay mejor manera de decir que el Ser es el aparecer (primado de la cuestión de la manifestación sobre la cuestión del ser); que el *a priori* del aparecer es la conexión unitaria de la experiencia y, en consecuencia, la inserción en una totalidad única: esta conexión sí que es, en este sentido, *lo que es*. Lo que hay originariamente como condición de toda experiencia es, por tanto, la unidad misma de esta experiencia, es decir, el mundo, de tal manera que la cuestión de la fenomenalidad, retomada en un marco cosmológico, remite en efecto a la cuestión de la génesis del mundo.

Sin embargo, no debe malinterpretarse el estatuto exacto de esta unidad y, por tanto, el sentido del trascendental que opera aquí. Hemos insistido sobre el hecho de que esta continuabilidad y, en consecuencia, esta unidad de la experiencia, no existían bajo la forma de una mera potencialidad de la conciencia –que sería entonces la verdadera condición del aparecer, como es el caso en Husserl–, sino que se daban, en cambio, bajo la forma de una archi-presencia más profunda que la presencia simplemente intuitiva, radicalmente trascendente y ya no inmanente. Pero de esto se sigue una inversión radical de la constitución husserliana, es decir, una secundarización de la conciencia, que Patočka resume bajo el término de fenomenología a-subjetiva. En efecto, si es verdad que la esencia del aparecer reside en la unidad misma de las apariciones y, en consecuencia, en el apareciente último omni-englobante, y si esta unidad se da a ras de la experiencia, trascendente y no inmanente, entonces debemos concluir que la conciencia, como aquello que es correlativo a esta unidad, es derivada respecto al aparecer originario. Dicho de otro modo, lejos de que esta donación sea la condición del aparecer, es en la medida en que algo aparece, por así decirlo, en sí, como puede darse para una conciencia. Esto no significa que sea posible prescindir de la conciencia –Patočka

7. *Ibid.*, 172 y 214.

insiste, por el contrario, sobre el hecho de que el aparecer es siempre aparecer-ante, lo cual implica un destinario e inscribe esta relación en la legalidad misma del aparecer–, pero toda la cuestión es cuál es el lugar de esta relación con un sujeto. ¿Es la condición o la consecuencia del aparecer? Patočka opta evidentemente por la segunda solución, haciendo del sujeto propiamente dicho lo que viene a recoger o actualizar un aparecer anónimo, que es el hecho del mundo antes de ser el de una conciencia.

Así, al hablar del aparecer del mundo, nos referimos a los dos sentidos del genitivo: decir que el mundo aparece, es reconocer en el fondo que es la fuente de su propio aparecer, en todo caso que ningún sujeto podría actualizar esta unidad si ella no residiera de algún modo en las cosas. Al afirmar esto asumimos simplemente las consecuencias de la crítica radical que Patočka dirige al subjetivismo husserliano, es decir, a la tentativa de hacer estribar el aparecer en los objetos inmanentes que son las vivencias. El aparecer del mundo no se basa de ninguna manera en las vivencias, ni siquiera las noéticas: al contrario, la relación consigo mismo está necesariamente mediatizada por la relación con el mundo. Por eso Patočka puede agregar, después de haber insistido en que el aparecer siempre es el aparecer de un mismo en lo múltiple, que «las llamadas intenciones no son sino las líneas de fuerza del aparecer en el seno del apareciente»[8], lo que en el fondo quiere decir que son el correlato de los campos unitarios que se desprenden en el seno del mundo. En otros términos, el contenido de lo que se llama conciencia no puede ser otro que el contenido mismo del mundo. Es a ras de esta unidad como sale a la luz en el mundo o como mundo por lo que la conciencia se constituye y de alguna manera se refleja como polo de esta unidad: por tanto, es yendo hacia ella como el sujeto es susceptible de reunirse y de existir

8. *Ibid.*, 172.

como sí mismo. Al igual que el mundo, el sujeto no existe sino como horizonte, por sí mismo vacío y, por consiguiente, es por el cumplimiento del horizonte del mundo, en el cual consiste la experiencia, como el sujeto adquirirá, por su parte, una consistencia. En este sentido, «el vivir de la experiencia es como una trama tendida entre dos horizontes: uno es mi yo, el otro es el mundo. El vivir es una forma de explicitación de estos horizontes, con la particularidad de que, para explicarme a mí mismo, debo ante todo situarme en el suelo del mundo»[9]. Queda claro entonces que la aparición no es algo que necesite a los sujetos: muy por el contrario, la posibilidad del sujeto estriba en la aparición, que permite una relación consigo al darle un contenido a este. Por eso Patočka llega a decir que «si el yo mismo no debe concebirse *únicamente* sino en tanto que el mundo en su 'contracción', en su individualización interna; si la aparición en cuanto tal no puede comprenderse sino sobre este fundamento, ¿acaso el estudio del asombroso movimiento que es la experiencia del yo no atestiguará este proceso de reflexión especular del mundo en sí mismo?»[10].

A la luz de estos avances, la única cuestión que se plantea en adelante es la del modo de ser verdadero de este sujeto, del cual sabemos ya que no puede ser equiparado a una conciencia, porque es capaz de acoger o bosquejar esta unidad a ras de las cosas. Aquí nos faltan las palabras, pues si bien esta unidad, por un lado, es efectivamente inmanente a las apariciones e incluso se sitúa en su corazón como su condición, de manera que el sujeto no puede sino acogerla, lo que también ocurre por el otro lado es que, en la medida en que ella no es otra cosa que sus apariciones, esa unidad supone un sujeto que las experimenta, que las atraviesa para bosquejar la unidad que las rige. El sujeto no es de ningún modo constituyente, puesto que la aparición lo precede y lo determina,

9. *Ibid.*, 63.
10. *Ibid.*, 217.

pero no es menos cierto, sin embargo, que es requerido por ella como principio de unificación. El sujeto hace surgir entonces la unidad como condición del aparecer de las cosas: la unidad unificante de las apariciones es unificada por el sujeto, y por eso participa en el aparecer sin constituirlo de ninguna manera. Para decirlo de otro modo, la unidad constitutiva del aparecer exige un punto de vista desde el cual ella organiza las apariciones: como unidad *de* estas es necesariamente dependiente de la perspectiva que las rige en su singularidad. En otras palabras, el sujeto del que aquí se trata no es solamente un sujeto situado en el mundo, al igual que todo ente, sino que se distingue de algunos de ellos en cuanto organiza ese mundo desde un centro o una perspectiva. Se trata aquí solamente de comprender que la unidad sobre la cual estriba el aparecer al no tener otra consistencia que la de las apariciones, no puede sino proceder de un acto de unificación, no puede estribar en sí misma como una suerte de principio universal; sino que, en cuanto reunión o constitución de un «estar juntos» de los entes, debe requerir, por el contrario, un acto organizador y, por lo mismo, situado.

Tal y como lo hemos podido establecer por nuestra parte en el marco de la pertenencia, de lo anterior se sigue que el sentido de ser del sujeto al que le aparece lo que aparece consiste en un cierto movimiento, precisamente aquel que constituye esta unidad de apariciones que hemos denominamos lugar. El sujeto de un aparecer cuyo principio es la unidad no es una esfera de vivencias, sino una actividad de unificación; no la constitución de los objetos en los actos, sino el progreso en y hacia el mundo. En efecto, la dinámica originaria del sujeto, que, como sabemos, ocupa un importante lugar en la fenomenología de Patočka, toma la forma de una inserción en el mundo, de un progreso fundamental que, por su dirección y amplitud propias, delimita un campo de aparecer, o, más bien, un campo que, por su unidad misma, va a regir el aparecer de lo que se encuentra en su seno. En otros térmi-

nos, el horizonte, que hemos mostrado ser el *a priori* mismo del aparecer, no existe verdaderamente sino por aquello en lo que se inserta. En este sentido, el horizonte es en efecto trascendente y, por así decirlo, es la trascendencia misma; no tiene más realidad que la realidad del movimiento que lo despliega. Es precisamente bajo esta condición como puede no ser nunca completamente desplegado y, en consecuencia, como puede subsistir en cuanto horizonte: el ser abierto e intotalizable de la unidad mundana no puede existir sino en el modo dinámico de un movimiento vivo que, como tal, permanece por esencia inacabable, siempre susceptible de reactivarse y de reanudarse. El horizonte constituyente de las apariciones no existe sino como su propio despliegue dinámico, despliegue que aparece, en consecuencia, como escapando al reparto mismo de la trascendencia y de la inmanencia, en verdad indiferente a ese reparto.

Sin embargo, es necesario precisar que este movimiento fenomenalizante, que Patočka denomina en varias ocasiones «fuerza vidente», comporta una doble dimensión o una doble dirección, sin la cual esta unificación constitutiva de la experiencia permanecería incomprensible. Hay un progreso hacia las cosas, una inserción en el mundo, pero esta inserción implica igualmente una orientación, la cual a su vez supone que el sujeto esté situado en el seno de la totalidad para abarcar ese campo, unificarlo. En otros términos, el acercamiento siempre es un «desalejamiento» (*Entfernung*), lo que significa que se inscribe en una distancia primera que es como desplegada en su negación misma. Solo un ser relacionado con lo lejano puede acercarse, de tal manera que la dinámica de reducción de la distancia siempre es al mismo tiempo una dinámica de despliegue de aquella: el acercamiento y la abertura de lo lejano son las dos caras del mismo movimiento. Podemos comprenderlas entonces como las dos vertientes constitutivas de la pertenencia del sujeto en la medida en que esta tiene una significación dinámica, es decir, remite, como hemos mostrado, a la necesidad de superar un exilio ontológico. Para progresar en el seno del mundo, de alguna manera es necesario poseerlo de antemano, estar iniciado en su totalidad e inmovilidad fundamentales: el acercamiento no va sin abertura, no hay inserción sin una forma de sobrevuelo, lo cual se manifiesta ya en la aptitud, inherente al movimiento vivo, para elegir una dirección. Tales son las razones, no explicitadas, por las cuales Patočka distingue dos tendencias fundamentales de nuestra «luz natural»: «Una que tiende hacia el acercamiento absoluto, hacia la pura presencia de la cosa misma; la otra hacia la visión de conjunto, hacia la síntesis, hacia la clausura al interior de un todo anticipador»[11]. Es inútil insistir sobre el hecho de que este análisis suministraría los elementos para una determinación dinámica, es decir, existencial, de la sensorialidad. En efecto, mientras que el primer movimiento es el movimiento del contacto, que da lugar particularmente al tocar, el segundo movimiento funda los sentidos a distancia, de los cuales la vista es un caso eminente. Lo importante aquí es comprender que no es porque vemos (¡nos preguntamos qué significa eso!) por lo que captamos las cosas a distancia y somos entonces capaces de abarcarlas sintéticamente; por el contrario, vemos las cosas –y esto vale naturalmente para todos los sentidos– en la medida en que el acercamiento que constituye nuestra relación originaria con el mundo es indisociable de la orientación en un «todo anticipador». Se trata solamente de reconocer, como intentamos establecer, que la fenomenalidad remite a la movilidad, incluso en la forma elemental que es la sensibilidad.

De acuerdo con lo que hemos establecido por nuestra parte, el análisis de la fenomenalidad que propone Patočka, en la medida en que tiene la unidad como *a priori*, conduce a determinar al sujeto en su sentido más profundo como

11. *Ibid.*, 66.

movilidad: la unidad unificante que rige las apariciones, en cuanto unidad abierta y no desplegada, únicamente puede ser efectuada por un sujeto que, perteneciendo al mundo, debe progresar en él y, en esta precisa medida, abarcarlo. Dicho de otro modo, la fenomenalidad es el hecho, y no la obra, de un sujeto que va hacia el mundo en el seno del mundo, que abre campos unitarios progresando hacia su suelo, de un sujeto que, en suma, despliega lugares. En efecto, no deja de resultar sorprendente el hecho de que, a pesar de todo el lugar que, siguiendo a Heidegger, da a la temporalidad, Patočka insista en esta dimensión espacializante del sujeto (que nosotros ponemos en primer plano), hasta el punto de comprender la temporalidad como un momento interno y derivado de aquella. Así, por ejemplo, a propósito del viviente (al cual en verdad remite el término sujeto): «El sujeto no aparece en el campo objetivo como parte de él. Al contrario, esto significaría su cosificación total, el fin del viviente, del experimentante como tal. El sujeto no puede aparecer sino en el modo de la organización del campo de las cosas; como la reunión de este campo en torno a un centro determinado; su ordenación según el principio de lo cercano y lo lejano no puede aparecer sino en el marco de las dimensiones fundamentales alto-bajo, delante-detrás, derecha-izquierda»[12]. No hay mejor forma de decir que lo que distingue al sujeto viviente de los demás entes y, por ende, lo que lo distingue del mundo al cual pertenece cabalmente, es precisamente su aptitud, inherente a su movilidad constitutiva, para reunir y organizar este mundo en torno a direcciones fundamentales; en suma, su aptitud para espacializarlo. Es exactamente lo que hemos denominado lugar, y del que ahora tenemos una idea más precisa. El centramiento sin el cual no hay organización del mundo remite, por su parte, a lo que hemos denominado sitio.

12. *Ibid.*, 91.

El paso que damos más allá de Patočka, paso que ahora debemos llevar a término, ha consistido en fundar esta dinámica espacializante sobre una pertenencia más originaria, ontológica y no topológica, cuyo reverso solamente puede ser una aspiración. En todo caso, se desprende de estos análisis que la unidad por la cual hemos definido el mundo, y que hemos aprehendido como la condición de la fenomenalidad, debe ser comprendida como unidad *espacial*: conforme a lo que hemos establecido, el espacio está en el corazón de la fenomenalidad. Así, esta forma que hace posible la experiencia de un mundo, esta «conexión única en cuyo interior está todo lo que *hay*», no es otra cosa que el espacio mismo, que, por tanto, ofrece el sentido de ser de lo que es. Evidentemente, este espacio no es aún el espacio métrico, sino el fondo correlativo de la pertenencia constitutiva de todo ente. Si ser siempre significa estar, el espacio debe ser comprendido como el *a priori* mismo de todo aparecer (es decir, de todo ser): la coincidencia absoluta de lo trascendental y de lo ontológico solo puede realizarse, en todo rigor, como espacio, y siendo más precisos, como la trascendencia pura en la que consiste la *profundidad*. Luego de haber decidido sobre la esencia misma de la fenomenalización, no nos queda ya más –conforme a lo que hemos anunciado al comienzo de este capítulo– que interrogarnos sobre su génesis, es decir, sobre el origen del lugar, lo que exige volver sobre el marco cosmológico que hemos instalado. De manera completamente enigmática, Patočka escribe: «Debe haber algo así como un movimiento por el cual el corazón del mundo constituye su contenido contingente y cuyo espacio-tiempo-cualidad en su totalidad es un sedimento»[13]. En el fondo, todo nuestro propósito consiste en darle sentido y fundamento a esta frase.

La movilidad en la cual estriba el despliegue del lugar, movilidad cuyo sentido más profundo es la acontecimen-

13. *Ibid.*, 157.

talidad, nos ha conducido a superar la fenomenalidad de la pertenencia hacia una cosmología, en la medida en que el movimiento fenomenalizante de los entes remitía necesariamente a un movimiento más originario. Hemos mostrado que esta dinámica ontogenética originaria debía ser comprendida como el archi-acontecimiento de una deflagración inacabable, de una explosión estabilizada, de manera que la aptitud de moverse remite a la sobrepotencia de la deflagración, en la medida en que ella no se suprime jamás en sus esquirlas. Por tanto, siempre es la potencia del origen, la dimensión dinámica del suelo, lo que se atestigua en cualquier movimiento. Sin embargo, los movimientos de los que se trata son movimientos fenomenalizantes, por lo que hay que entender que, en y por el acto mediante el cual intentan reducir la distancia entre su sitio y el suelo, despliegan un lugar, que siempre es un mundo, su mundo. Se trata entonces de dar cuenta de esta dimensión del movimiento y, por tanto, del lugar, en el marco cosmológico, entendiendo ahora que la esencia de la fenomenalización consiste en una unificación, que todo aparecer estriba en una síntesis dinámica. Como hemos mostrado, la potencia del origen que perdura en cada una de las esquirlas discordantes se vuelve necesariamente hacia este origen, es aspiración al retorno. En efecto, decir que las esquirlas se retienen en la deflagración, pues está estabilizada, es afirmar que la retienen en ellas, de manera que la fuente de su movimiento es necesariamente también su *telos*. De este modo, como escribe Merleau-Ponty, la deflagración implica un retorno. En pocas palabras, en la medida en que la esquirla es retenida por lo mismo de lo cual se escinde, el movimiento centrífugo de la deflagración es al mismo tiempo el movimiento centrípeto del ente hacia su fuente; el movimiento fuera de sí es idéntico al movimiento del retorno a sí. Al producirse, por así decir, en el seno de la deflagración, que es una salida de la potencia fuera de sí misma y, por tanto, una producción de esta exterioridad originaria que es pura discordancia, el movimiento de los entes se vuelve necesariamente hacia la deflagración: este movimiento en ella es movimiento hacia ella, la salida de sí es entrar en sí.

Es en este punto donde la génesis de la fenomenalidad se vuelve pensable. Si es verdad que la dinámica de los entes es la de un retorno hacia su fuente, dicho retorno no anula la deflagración y, por tanto, no puede abolir la distancia. El retorno *al* origen no es nunca un retorno *en* él, una identificación con él, y por eso, como lo hemos mostrado desde el comienzo, el movimiento del sitio hacia el suelo no supera jamás la brecha, pospone indefinidamente la coincidencia del sitio con el suelo. Esto significa que la indivisibilidad del acontecimiento originario se pierde para siempre, de tal manera que, en rigor, solo existe bajo la forma de sus propias esquirlas. Pero si la indivisibilidad del origen como tal está perdida, *perdura, sin embargo, bajo la forma de la potencia unificante que habita en cada ente*, es decir, de su actividad fenomenalizante. Así, en la medida en que la sobrepotencia se prologa en sus esquirlas, su indivisibilidad continúa atestiguándose bajo la única forma que puede tomar en el seno de lo múltiple, a saber, como poder de síntesis de lo múltiple. Por tanto, la unidad es exactamente la huella de la potencia indivisa en el seno de lo diverso: el ente se torna hacia su fuente unificando lo múltiple que resulta de esta fuente, múltiple que lo hace ser. En este sentido, la síntesis en que estriba la fenomenalidad es como el eco, en el corazón del movimiento óntico, de su origen cosmológico indiviso. La sobrepotencia de la deflagración prosigue bajo la forma de movimientos y la indivisibilidad absoluta de esta sobrepotencia se atestigua en la dimensión unificadora de estos movimientos. El ente que procede de este indiviso absoluto que es la potencia originaria necesariamente va a perseguir (en los dos sentidos del término) esta unidad en lo múltiple, va a intentar realizarla. La síntesis dinámica en que estriba el aparecer no es otra cosa entonces que el sedimento de la sobrepotencia en lo hetero-

géneo: la potencia de los entes es potencia de hacer aparecer, pues procede de una archi-potencia indivisa, de una explosión cuya fuente está infinitamente comprimida. Mientras esta salida del origen (o más bien esta salida como origen) es dispersión, el retorno al origen es reunión: por consiguiente, la unidad desplegada por los entes es el testimonio de la continuidad con el origen en la brecha misma, de la proximidad en la distancia. Decir que los entes se remontan hacia su fuente es reconocer que intentan unir lo que fue separado, hacer ser la unidad de la que su potencia procede: la síntesis efectuada por los entes es la manera propia en la que el origen se conserva en la separación, en la que sale de sí misma sin perderse. En este sentido, los mundos son como el rostro del origen en el seno de lo múltiple cuyo aparecer rigen, es decir, la manera en que la indivisión de la potencia explosiva se refleja en el seno de lo finito. La anterioridad trascendental siempre significa una anterioridad cosmológica: la forma es al mismo tiempo la *arjé*.

Por lo tanto, solamente en el plano cosmológico se puede dar cuenta del origen de la fenomenalidad, es decir, de los mundos. En efecto, hemos comenzado mostrando que el movimiento de despliegue del lugar buscaba reducir la brecha entre el suelo y el sitio, que por tanto su impulsión procedía entonces de un defecto ontológico. Pero quedaba por comprender cómo este movimiento era fenomenalizante, o más bien por qué la reducción de la tensión entre el sitio y el suelo culminaba en el aparecer, el progreso en la cosmofanía. En verdad, esto es completamente incomprensible mientras se permanezca dentro de este marco y se aprehenda el movimiento en su impulso inmediato sin interrogarse sobre su fuente. Lo decisivo es la reflexión sobre la posibilidad misma de este movimiento, sobre el arraigamiento de la movilidad óntica en una movilidad ontológica, en la medida en que, al sacar a la luz la fuente de la movilidad, descubrimos por lo mismo la fuente de la fenomenalidad: el origen de la

movilidad es al mismo tiempo el origen de su potencia fenomenalizante. Así, contra toda expectativa, superando los movimientos ónticos anticipadamente, en favor del archi-acontecimiento del que provienen, es como se superan posteriormente en favor de su potencia fenomenalizante: la esencia del movimiento como movimiento fenomenalizante se vuelve accesible solamente a partir de su *arjé*. En efecto, si la condición de todos los entes es la multiplicidad de la discordancia, ¿a qué remite ante todo su diferenciación? En verdad, esta discordancia es dispersión, es decir, proveniencia de una fuente única, que entonces no puede ser sino el acontecer de una deflagración. Pero en la medida en que esta deflagración es eterna, en que el producto no recae fuera del producir, la proveniencia se atestigua en el ente de manera doble: por la movilidad, pero también por la potencia sintética de los movimientos que permite. La movilidad nacida del origen no es solamente movilidad *hacia* el origen, sino movilidad *por* el origen; no es solamente aspiración, sino restauración, es en suma un intento de superar lo múltiple en el seno de lo múltiple. Por consiguiente, si queremos retomar este progreso del sitio hacia el suelo en una perspectiva cosmológica, nos veremos conducidos a decir que todo sucede como si los lugares fueran la manera en que una sobrepotencia originaria intentara volver a sí misma a través de su otro, de reencontrarse a sí misma en el seno de la discordancia que dispersa, de reunirse consigo misma fuera de sí misma, en suma, de reconquistar su indivisibilidad en el seno mismo de lo múltiple. Decir que lo originario es deflagración significa que no existe sino como multiplicidad, pero al mismo tiempo es reconocer que esta multiplicidad es producida y que, en esa medida, los productos existen en el modo de una aspiración al origen y, en consecuencia, en el modo de una superación de lo diverso. La unidad que está en el corazón de la fenomenalidad es la apropiación dinámica de un origen perdido para siempre. En su fondo, el mundo es como la síntesis activa entre lo poten-

cial y lo múltiple dispersivo, el reverso centrípeto inacabado de una explosión estabilizada. El mundo es producción del origen, en el doble sentido del término: justo porque procede de él intenta producirlo, o, más bien, justo porque el ente procede de él produce su origen como mundo.

Al término de este análisis es posible entonces distinguir tres sentidos del mundo, que son en verdad los tres momentos constitutivos del concepto fenomenológico del mundo, siempre que entendamos por mundo el correlato de una pertenencia. Hay el mundo como fuente absoluta, como deflagración originaria de la cual procede todo ente; hay el mundo como multiplicidad óntica proveniente de este archi-acontecimiento; por último, hay el mundo como forma, es decir sedimentación del origen en el seno de lo múltiple, en el entendido de que esta forma es producida, es decir, mediatizada por movimientos que resultan del acontecimiento originario. Queda claro que estas tres dimensiones constituyen el fondo cosmológico de la pertenencia: el primer sentido remite al suelo, el segundo al sitio, y el tercero al lugar. Desde el punto de vista cosmológico, la pertenencia ontológica es participación en el archi-acontecimiento originario; la pertenencia óntica es inscripción en lo que procede de esta fuente; la pertenencia fenomenológica designa la manera en que el ente actualiza su fuente en el seno de su sitio. Además, en cuanto dimensiones de pertenencia, ellas ofrecen igualmente los tres sentidos posibles del espacio: como fondo indiferenciado que resulta de sí misma, como exterioridad pura que resulta de este acontecimiento, y finalmente, como el estar-juntos de los entes, es decir, como espacialidad espacializada por los sujetos (los entes) y, a través de ellos, por la eclosión originaria. La descripción de la fenomenalidad en cuanto reducción activa de la tensión entre el sitio y el suelo adquiere ahora un nuevo rostro, cabalmente dinámico: ahora remite al movimiento esencial, que en el fondo es la esencia misma del movimiento, por el cual una sobrepotencia explosiva intenta reconquistar una indivisión primera en el seno de sus propias esquirlas. Por tanto, si fenomenológicamente es el caso que el ente va de su sitio hacia su suelo, esta cosmofanía cubre en verdad, en el plano cosmológico, un movimiento más originario y, por así decirlo, de sentido contrario, por el cual la fuente explosiva busca reunirse en su dispersión misma. En este sentido, el verdadero sujeto de la cosmofanía es el cosmos mismo, y su verdad es la de una sobrepotencia originaria que, por mediación de los movimientos a los cuales da lugar, hace mundos a falta de poder volver a cerrarse sobre sí misma, de existir según su archi-comprensión primera; en suma, de hacerse ser como puro origen. Finalmente, de esto se sigue que el acontecimiento topofánico, al cual hemos remitido los movimientos vivos como su modalidad privilegiada, no es sino el reverso de un archi-acontecimiento cosmológico, el de una salida de sí del origen, o más bien del origen como salida de sí, o también como deflagración. Reverso al menos de dos maneras: como aquello que saca de él su fuerza, pero también como aquello que remonta la pendiente de su desagarro original, cosiéndolo de nuevo, haciendo que los lugares sean.

Sin embargo, si estos tres momentos pueden declinarse como mundos en el sentido de lo que una pertenencia requiere, solo el tercero corresponde rigurosamente a lo que tenemos que entender por mundo. En efecto, el archi-acontecimiento remite a una naturaleza y la discordancia al conjunto de los entes intramundanos. El mundo propiamente dicho, este *a priori* del aparecer que la fenomenología ha puesto en evidencia, es, hablando rigurosamente, la huella de la potencia indivisa del origen en el seno de lo múltiple: ni la *physis* primera, ni el conjunto aditivo de lo que hay, sino la *totalidad* como sedimentación de la indivisión de la *physis* en el seno de este conjunto y condición de su aparecer. Entonces de pronto se aclara la enigmática frase de Patočka, o más bien encuentra un verdadero fundamento: «Debe haber algo así como un movimiento por el cual el corazón del mundo

constituye su contenido contingente y cuyo espacio-tiempo-cualidad en su totalidad es un sedimento». Esta frase restituye de forma bastante exacta la cosmología tridimensional que hemos intentado elaborar. Hay un corazón del mundo, un corazón archi-acontecimental, en el cual consiste la verdad misma del movimiento y del cual, en consecuencia, procede todo movimiento. Este archi-acontecimiento constituye, en efecto, su contenido, es decir, el conjunto de los entes. Hemos mostrado que esta constitución no podía sino tomar la forma de una deflagración como fuente de la exterioridad misma. Ahora bien, si efectivamente da lugar al contenido contingente del mundo, es necesario describir este acontecimiento como fuente contingente de la contingencia: el archi-acontecimiento es archi-contingencia. Finalmente, debemos constatar que no estamos en lo múltiple puro, pues, si fuera el caso, no aparecería como tal: el aparecer de lo que aparece exige un principio de unidad, que Patočka declina en espacio-tiempo-cualidad. En efecto, decir que los entes aparecen es reconocer que están unificados, que su presencia en el mundo tiene como *a priori* la forma-mundo, que se especifica aquí en espacio-tiempo, pero también en cualidad en la medida en que, más allá de la pura dispersión, existe el hecho de que los entes están cualificados, que, por tanto, tienen la cualidad en común. Sea como sea que se especifique esta unidad –todavía alusiva en este texto– lo importante es que esté referida a este movimiento indivisible del corazón del mundo, que sea pensada entonces como sedimentación de su indivisibilidad en el seno del contenido contingente. Así, esta totalidad totalizada que es el mundo remite a un movimiento de totalización que no es sino la manera en que el movimiento del corazón del mundo continúa en el seno de lo diverso y cuya indivisión primera se sedimenta en él.

Como señalamos anteriormente, es difícil no pensar aquí en el neoplatonismo. Este remontarse de los entes hacia su origen, que es el reverso necesario de la deflagración originaria, evoca la implicación de la conversión en la procesión, en la medida en que la primera es como comprendida en la superabundancia constitutiva de la segunda. Así, «el pensar nace porque el Bien lo hace existir y, una vez nacido, lo mueve hacia sí mismo; gracias a este movimiento, el pensar ve. Eso es el pensamiento: un movimiento hacia el Bien del ser que tiende hacia él»[14]. Según el comentario de Jean Trouillard: «La impulsión originaria, que no puede cesar (pues es ontogenética), no lanza la alteridad en línea recta, sino que la lleva a girarse hacia el centro generador. Se trata, pues, de un primer contacto dinamogenético, que siempre tiende a retomarse y a intensificarse»[15]. De modo semejante a como Plotino lo captó, hemos descrito una impulsión originaria que, retenida en sí misma, no va en «línea recta», sino que involuciona, se remonta hacia sí misma: la relación de implicación entre procesión y conversión toma entonces la forma de la identidad dehiscente entre un acontecimiento explosivo y los movimientos finitos que, inscribiéndose en él, vuelven hacia él. Por tanto, tal y como el pensamiento nace de esta tensión hacia el Bien, la fenomenalidad y por tanto el sentido proceden, en nuestra cosmología, de la aspiración al origen en la separación.

Pero si nuestra perspectiva –al menos formalmente y sin duda no solamente– puede ser vinculada al neoplatonismo, se trata, por así decirlo, de un neoplatonismo invertido, y esto doblemente. En primer lugar, porque, si hay Uno –Uno que, como tal, da lo que no posee–, su realidad es cosmológica

14. En la traducción de Jesús Igal leemos: «El pensar no es, efectivamente, algo primario ni por su ser ni por su valía, sino secundario y derivado, puesto que es el Bien el que lo hizo subsistir y, una vez originado, lo atrajo hacia sí, y el pensamiento púsose en movimiento y vio. Y en esto consiste el pensar: es un movimiento hacia el Bien por deseo del Bien» (Plotino, *Enéadas* V, 6, 5, Gredos, Madrid 1998, 127). Sin embargo, para conservar el sentido en que Barbaras utiliza la frase, hemos decidido traducir la versión francesa de Émile Bréhier [N. del T.].

15. Jean Trouillard, *La purification plotinienne*, PUF, Paris 1995, 106.

antes que metafísica. No puede remitir, según nosotros, sino a un fondo originario e indeterminado y, en consecuencia, indivisible. Este fondo tiene o más bien es la potencia de salir de sí mismo, pero esta salida, en razón de su significación cosmológica, esta salida no puede significar sino una dispersión, el nacimiento de lo múltiple. Por eso el equivalente de la procesión es para nosotros una deflagración; la salida de sí es diferenciación. Precisamente porque aquello de lo que procede el ente tiene una textura metafísica que está en las antípodas de la del Uno plotiniano, la superabundancia procesional se realiza como infinitud de los entes. De ahí se sigue la segunda inversión. Como se sabe, en Plotino, el movimiento de la segunda hipóstasis hacia el Uno, movimiento en que consiste el pensamiento, es lo que hace nacer los inteligibles. Dicho de otro modo, la conversión es producción de la pluralidad y, lógicamente, la separación, la distancia del Bien, se expresan a través de ella. Citemos a Plotino: «Del Uno [la inteligencia] procede la potencia de engendrar y de estar cargado de frutos. El uno mismo da lo que no contiene. De él nace lo múltiple para el espíritu. No pudiendo contener la potencia que acoge, el espíritu la divide y hace múltiple su unidad a fin de poder sostenerlo parte por parte»[16]. Por el contrario, en nuestra perspectiva, según la cual es en lo múltiple donde se manifiesta originariamente la separación del origen (se podría decir que el archi-acontecimiento no es otra cosa que esta separación misma, la obra de esta separación), el remontarse hacia el origen no puede tener sino el sentido de un rebasamiento de esta separación, el sentido, en suma, de una *unificación*. En efecto, en el marco plotiniano, la procesión toma la forma de una superabundancia

16. En la traducción de Jesús Igal leemos: «Del Uno [la inteligencia] que es aquél brota la multiplicidad que hay en esta. Porque no pudiendo dar cabida a la potencia que tomó de aquel, la fragmentó y de una la hizo múltiple a fin de poder de ese modo sobrellevarla por partes» (Plotino, *Enéadas* VI, 7, 15, p. 443). De nuevo, optamos por traducir la cita utilizada por Barbaras [N. del T.].

que el espíritu debe contener dividiéndola. Según nuestro enfoque, la deflagración corresponde, por el contrario, a una dispersión y, por consiguiente, a una pérdida de la potencia que los sujetos aspiran superar produciendo la unidad. Así, mientras el remontarse hacia el Uno es, en Plotino, nacimiento de lo múltiple, para nosotros, por el contrario, es unificación. Por supuesto, más allá del estatuto metafísico de lo Uno, lo que está en juego, en esta diferencia finalmente radical, es aquello que debemos entender por pensamiento. En la perspectiva neoplatónica, la esencia de lo inteligible implica la pluralidad; en una perspectiva fenomenológica, al contrario, la esencia del sentido reside en la unidad. Sin embargo, y finalmente, más allá de esta diferencia, siempre se trata de remontarse hacia un principio uno más que hacia un ser, de conquistar o de cumplir la unidad. Pero mientras que, en un caso, este remontarse no es posible sino a través de la inteligencia de los inteligibles, en el otro se cumple haciendo nacer a los mundos, que son entonces como espejos del Uno en lo finito, tal y como los inteligibles eran el único modo de presencia posible del Uno en la inteligencia.

Los lugares, que son otros tantos mundos, marcan la proximidad al origen en la distancia, o también una forma de impotencia (de coincidir con el origen) en la potencia de tender hacia él. La fenomenalización es como la potencia propia de una impotencia, la manera nueva en la que un ser separado se liga a su proveniencia, la transmutación de una continuidad ontológica fracturada en una continuidad topológica. El mundo, todo mundo, es el rostro con que se da un suelo del que estamos separados. Los rasgos constitutivos del mundo proceden de esta situación misma: su abertura y su amplitud remiten a la inscripción en el archi-acontecimiento originario y, por ende, a la falta de potencia residual; su clausura y su finitud remiten al desgarro (constitutivo de este acontecimiento) y, por tanto, al defecto de la potencia. Un mundo es un principio de unidad, pero la instauración de un estar juntos, implica siem-

pre también un límite, que es el de la síntesis en la cual estriba. Esto significa que si bien ningún mundo puede apropiarse del origen –esto es precisamente lo que lo define como mundo–, si bien ningún lugar puede cubrir el suelo, no es menos cierto que hay todo tipo de mundos posibles, tantos mundos como entes, mundos cuya amplitud se mide por la profundidad de la inscripción en el suelo, o incluso de la proximidad al origen. Es en este punto donde debemos tomar en cuenta la diversidad de entes que hemos dicho que se remiten a una diversidad de modos de pertenencia. En efecto, ya no es el Ser sino la pertenencia la que se dice de muchas maneras. Esta pluralidad de sentidos no puede remitir sino a una diferencia de grado en la pertenencia, una diferencia de profundidad de esta, vale decir, de proximidad al suelo. En efecto, como lo hemos subrayado a un nivel propiamente fenomenológico, la potencia que tiene un ente de desplegar un lugar, potencia de hacer aparecer, se mide según su grado de arraigo en el suelo, y pese a que esta dinámica fenomenalizante se despliega entre dos inmovilidades, viene a reducir la tensión entre el sitio y el suelo. La amplitud del lugar, siempre separada del suelo por su sitio, es tanto más fuerte cuanto más profundamente se inscribe el ente en él. El concepto de deflagración nos permitió fundar esta situación en el plano cosmológico, en la medida en que la dispersión que nombra esta deflagración no implica solamente una multiplicidad numérica, sino una diferencia en la distancia o la proximidad al origen. En verdad, en este nivel inaugural, la única diferencia pensable entre los entes es la siguiente: la identidad de tal o cual ente es regida por su localización en la deflagración, por su alejamiento ante el origen y, en consecuencia, por la cantidad de potencia que de él conserva. La proposición según la cual el ente en su entidad debe ser pensado como pertenencia y según la cual, por tanto, la diferencia entre los entes debe ser pensada como diferencia entre los modos de pertenencia, solo puede fundarse verdaderamente a nivel cosmológico. El ser del ente es el archi-acontecimiento de su sobrevenida, pero su entidad, en cuanto tal o cual ente, remite a su grado de inscripción en el origen, a la intensidad del eco de la deflagración en él.

Pero en la medida en que la potencia y, por lo tanto, la aptitud de desplegar un lugar está regida por la proximidad al origen, debemos concluir que la amplitud de la síntesis, es decir, la potencia significante en el fondo será tanto más fuente cuanto más lejos esté el ente de su origen. Parecería, a primera vista, o al menos a eso se ha aferrado la tradición, que esta aptitud de hacer aparecer el mundo que se llama subjetividad tiene como condición, por el contrario, una separación respecto del mundo, o incluso una exclusión. Para hacerlo aparecer, tendríamos que estar ante el mundo, no en él. Esta es la tesis que Husserl asume radicalmente al cavar un abismo de sentido entre la conciencia y el mundo, y al hacer así de la subjetividad un ente fuera-del-mundo. Ahora bien, todo nuestro propósito ha consistido en mostrar que esta tesis es profundamente errónea y que depende de una ilusión cuya génesis tendremos que restituir. En efecto, recordemos que el sujeto mismo, lejos de ser la condición primera de ese mundo, procede de la abertura de ese mundo. Como hemos mostrado apoyándonos en la fenomenología de Patočka, el sentido de ser del sujeto consiste en la síntesis dinámica, originariamente espacial, de un mundo como *a priori* del aparecer. El sujeto, pues, no tiene originariamente otra consistencia que la del mundo que hace aparecer, al punto de que no se determina como ente sino gracias a su progreso hacia el mundo, llenándose, por así decirlo, de mundo. La aparición ante sí mismo, que define al sujeto como tal, es siempre mediatizada por la aparición primera del mundo, y esta última no estriba en un sujeto que se da como transparente a sí mismo bajo la forma de vivencias, como pensaba Husserl. En otras palabras, el destino del sujeto es absolutamente correlativo al del mundo y, en consecuencia, la aptitud que el sujeto tiene de reunirse consigo para constituirse como

sujeto es cabalmente dependiente de la amplitud del mundo que abre: no es sino reuniendo a un mundo como el sujeto se aprehende a sí mismo. Por tanto, si la subjetividad está mediatizada por el mundo, la intimidad de aquella se mide por la amplitud del lugar desplegado, es decir, por la potencia de exteriorización: cuanto más mundo, tanto más sujeto; cuanta más trascendencia, tanta más ipseidad. Pero esta potencia de fenomenalización de la que procede el sujeto está por su parte en proporción con la profundidad de su arraigo en el suelo, o también con su proximidad al origen. De manera que es ahora es legítimo concluir que, lejos de tener como condición una exterioridad al mundo (comprendido en el sentido más amplio), la diferencia del sujeto es absolutamente correlativa a su grado de inscripción en el suelo, de su participación en el archi-acontecimiento. Porque es profundamente del mundo como suelo ontológico, porque en él aún resuena el eco de su proveniencia, el sujeto puede hacer aparecer el mundo y constituirse por lo mismo como sujeto. La aparente distancia respecto al mundo del sujeto que somos, distancia que no expresa sino como su poder de alcanzarse a sí mismo, es el reverso de una proximidad más radical. Es efectivamente porque pertenecemos al mundo de una forma más profunda que cualquier ente lo que explica que tenemos la potencia de ir hacia él para desplegar un lugar más radicalmente que cualquier ente y constituirnos así como sujeto. Esta relación del conocimiento con el mundo que funda la fenomenalización está efectivamente condicionada por una relación de ser, por una pertenencia ontológica radical. En resumen, es estrictamente porque estamos más cerca del suelo que cualquier ente por lo que estamos más lejos de él en el sentido de que nos distinguimos de él por nuestra ipseidad.

En el fondo, llegamos aquí a una evidencia, ocultada por el dualismo y el idealismo, según la cual la aptitud de fenomenalizar el mundo como tal no puede ser sino el reverso de una pertenencia, una evidencia según la cual es necesario

estar para hacer aparecer lo que es. Lo que hemos intentado restituir entonces son las condiciones teóricas de esta evidencia. Se trata de comprender que lo que se ha llamado intencionalidad sigue necesariamente por el punteado de una pertenencia ontológica; que la posesión dinámica que esta noción describe estriba en una desposesión primera por el suelo, de manera que la mención intencional no es otra cosa que el acto de reducir esta tensión. Así, cuanta más pertenencia al suelo, tanta más intencionalidad; cuanta más intencionalidad, tanta más subjetividad. Dicho en términos cosmológicos: cuanta más proximidad de la deflagración, tanta más potencia; cuanta más potencia, tanta más subjetividad. La singularidad humana –por la que el ser humano parece distinguirse no solo de los demás entes, sino de su suelo común, al punto de que puede aparecer como un ser exiliado– remite en verdad a una pertenencia cosmológica radical, a una especie de connivencia con el origen. Es porque somos efectivamente seres cosmológicos por lo que somos seres conscientes y cognoscentes. Y en el otro extremo de la cadena de pertenencias ocurra a la inversa: la piedra, que no despliega mundo más allá de ella misma, no pertenece sino débilmente al suelo, lo que significa que el eco de la deflagración apenas se hace escuchar en ella. Por tanto, es porque está ontológicamente ya lejos del suelo por lo que no lo fenomenaliza sino mínimamente y, por lo mismo, eso es lo que explica que se dé como fenomenológicamente próxima a él, en continuidad con él; en suma, como un ente material que ocupa un lugar en él. Se vuelve posible entonces escalonar a los entes según su grado de pertenencia al suelo: es esta pertenencia que es subyacente a la potencia fenomenalizante y, por tanto, a la aptitud de constituirse como sujeto. Los grados de subjetivación remiten a los grados de espacialización, que remiten siempre por su parte a los grados de pertenencia: cuanto más sujeto, tanto más aparecer; cuanto más aparecer, tanta más pertenencia al Ser.

Tal es exactamente la situación ontológico-cosmológica que Merleau-Ponty tenía a la vista a través de su teoría de la carne, que era también una teoría del quiasmo. En efecto, para Merleau-Ponty había que mostrar que, lejos de estribar en una distancia, se trataba de mostrar que la aptitud de sentir del mundo remitía a una pertenencia a dicho mundo. Por eso mi carne es remitida a una carne del mundo según una relación cruzada: en razón de su pertenencia a la carne del mundo, mi carne se vuelve cada-vez-mía, es decir, carne sensible. Pero, como lo muestran numerosas notas de *Lo visible y lo invisible*, y como por nuestra parte hemos recordado, Merleau-Ponty no logra fundar esta intuición puesto que toma como punto de partida último la carne sensible, el otro nombre del cuerpo propio, en lugar de comprender que se trata de una respuesta a un problema no formulado y, por tanto, de interrogar su sentido. De ahí el *impasse* en el que se encuentra: intentar fundar una carne, que es finalmente el otro nombre de una conciencia sensible, sobre una carne del mundo, vale decir, una trascendencia que es su negación. De ahí el hecho de que la univocidad de la carne sea reivindicada sin ser pensada, y que esta univocidad se vea desmentida por una equivocidad más fundamental: la carne como sentirse es radicalmente diferente del mundo sentido en ese sentir. Para evitar este impasse, nosotros hemos efectuado una reducción del cuerpo propio en favor del sentido de ser que lo rige, y que no es otro que la pertenencia. Ahora bien, sacando todas las consecuencias de esta decisión primera –que es lo que hemos intentado hacer en este libro–, logramos derivar la equivocidad de la univocidad, pensar la diferencia entre mi carne y la carne del mundo a partir de su identidad, y, más precisamente, comprender esta diferencia como expresión misma de esta identidad.

En efecto, en la medida misma en que pertenecemos al suelo ontológico del mundo, somos capaces de fenomenalizarlo y, por tanto, de existir como sintientes. Más aún, esta potencia fenomenalizante, que Merleau-Ponty recoge en el concepto de percepción, es la expresión misma de nuestro grado de arraigo en el mundo: porque somos efectivamente del mundo, y más profundamente que los demás entes, es por lo que somos capaces de hacerlo aparecer mejor que ellos. Más aún, nuestra subjetividad no se distingue de nuestra potencia fenomenalizante, que, por lo que a ella respecta, no se hace sino redesplegar como mundo el hilo ontológico que nos ata al suelo. En este sentido, en la subjetividad sensible no hay ninguna otra cosa ni nada más que lo que hay en el mundo que ella misma hace aparecer, y no hay nada más en este mundo –aparte de la unidad– que lo que hay en el suelo ontológico que fenomenaliza. Ser sí mismo significa estrictamente ser del mundo, entrar en sí es sinónimo de salir de sí. Sin embargo, esta coincidencia entre la pertenencia y la subjetividad no remite a un monismo, puesto que hablamos todavía de subjetividad y de mundo, por lo que nos situamos así en el marco fenomenológico de la correlación. No se trata entonces de negar toda diferencia para llevar la univocidad del ser a un punto en que ya no habría sujetos ni mundo. Se trata más bien de considerar la diferencia de la manera que conviene y, por tanto, de situarla en el nivel pertinente, lo que significa ante todo negar que ella estribe en la separación entre una entidad subjetiva y un mundo. Hemos mostrado que la verdad de esta diferencia que se llama sujeto, en la medida en que este pertenece cabalmente al mundo, reside en la brecha, *en el seno mismo de la exterioridad*, entre el sitio y el suelo; brecha que no expresa sino esta salida de sí o esta dehiscencia del origen que hemos considerado cosmológicamente como deflagración.

No obstante, y finalmente, esta situación está, por así decirlo, destinada a no reconocerse como tal, lo que equivale a decir que la posición subjetivista no es sino un efecto, como una imagen invertida de lo que ella misma cuestiona. En efecto, se sigue de lo que precede que si la fenomenalización

y, por tanto, la subjetividad, tienen como condición y reverso la pertenencia, sin embargo no tienen esta pertenencia como *contenido*. El lugar es la manera en que el suelo se da lo que en su seno está separado de él; el mundo es la manera en que se presenta el acontecimiento indivisible originario ante aquel que no es más que su esquirla. En otras palabras, el destino del origen es su propia ocultación en el fenómeno, o, más bien, la fenomenalización implica necesariamente una ocultación; el suelo no parece sino a condición de no aparecer como suelo, y esta ocultación es evidentemente la consecuencia de nuestra condición de seres separados del suelo en el seno del suelo. Ahora bien, esta dimensión de la ocultación, esta distancia entre el fenómeno y lo que él fenomenaliza, se acusa a medida que la fenomenalización se hace más amplia y radical. En efecto, así como el lugar desplegado y en verdad ocupado por el crecimiento de la planta está lo más cerca del suelo mismo (por cierto, no solo en el sentido de lo que nutre a las raíces, sino también del aire y del cosmos entero), así también el lugar que nosotros desplegamos está lo más lejos. En efecto, la profundidad de nuestra pertenencia da lugar a una potencia de fenomenalización inédita que nos permite desplegar un lugar que trasciende todos los entornos, abrir no solamente un mundo, sino *el* mundo mismo. Entendemos con esto que este mundo se da como desprendido de nuestra actividad fenomenalizante, como objetivo y, por ello mismo, como librando el sentido de ser de todo lo que es. Así, la mayor pertenencia desemboca en el colmo de la separación, puesto que la subjetivación culmina en la idea de un mundo que se supone que nombra la esencia de lo que es y, por tanto, del que ya no somos entonces más que habitantes. Accedemos aquí a un cuarto sentido del espacio como pura extensión, extensión objetiva, que, como tal, debe permitir restituir su propio contenido y justificar su propio suelo: exactamente lo que Descartes quiso hacer. Una vez más, la pertenencia radical se cumple bajo la forma de una reabsorción del suelo, el arraigo culmina en su propia ocultación. Es, pues, en razón de esta pertenencia de la que ella misma es el reverso por lo que la subjetividad cognoscente es conducida a negarla radicalmente en la afirmación del cara a cara entre una conciencia soberana y un mundo objetivo. Por tanto, la potencia de la pertenencia es potencia de negación, la presencia del origen desemboca en su propia ocultación. En este sentido, abordando los modos de existir y, por tanto, los mundos en que el lugar aún no recubre el suelo, donde no se autonomiza como espacio objetivo, tenemos más oportunidades de acceder a la pertenencia.

La pregunta es entonces qué se debe hacer y qué nos permite hacerlo. Como sabía Husserl hacia el final de su vida, lo único que se puede hacer es efectuar una reducción radical; reducción que no reconduzca a una región de conciencia distinta del mundo, ni tampoco a lo que Husserl denominaba mundo de la vida, aunque con ello estuviera dando un paso importante, sino más bien a sacar a la luz la pertenencia originaria que sostiene al mundo de la vida. Dicho de otro modo, no hay mundo de la vida sino porque hay una vida, pero hay vida porque estamos inscritos diferencialmente en un suelo, de manera que, a través de nuestra vida, es la Vida misma, la vida de la deflagración originaria, la que sale a la luz. Toda la dificultad estriba en comprender cómo esto es posible, puesto que desplegando ante nosotros un mundo objetivo que supuestamente agota el sentido de ser de que lo que es, no vemos qué podría conducirnos a retroceder más acá, al plano de la pertenencia misma. Se plantea aquí la pregunta por la motivación de la reducción. En efecto, la reducción no es posible sino se prefigura de alguna manera en la vida ingenua, en la actitud natural, que es aquí la actitud objetiva. Hay que admitir entonces que en el seno de esta relación objetiva y, en cierto modo, a pesar de ella, el suelo aflora de alguna manera. Si no estuviéramos de alguna manera iniciados en nuestro suelo de pertenencia, en el seno de una existencia donde todo

nos aleja de él, sería definitivamente imposible trascender el mundo objetivo, y nuestro discurso se vería gravemente invalidado puesto que sería incapaz de exhibir su propia condición de posibilidad. Como hemos dicho, la profundidad es la manera en la que se manifiesta nuestra participación en el ser, nuestra pertenencia al suelo, en un espacio que la niega. Por tanto, la profundidad es el modo propio en que se fenomenaliza la pertenencia en el mundo fenoménico, es decir, en el lugar. Pero esto no es tanto una definición como la indicación de una realidad por definir, no tanto una conclusión como una incitación al pensamiento. Falta todavía acceder a ella, encontrar en nosotros una vía de acceso a él, vía que no puede ser la de la subjetividad objetivante y triunfante. Esta vía no puede ser sino la experiencia de una impugnación interna de esta subjetividad, de una abertura a su pertenencia por limitación o suspenso de su potencia fenomenalizante. Hemos mostrado en otro lugar[17] que esa vía era la función del sentimiento. Pero, también allí, no se trata tanto de una conclusión como de una interrogación. Esta interrogación, que es *ipso facto* una interrogación por la profundidad, indistintamente espacial y ontológica, no podrá realizarse más que en una estética.

17. Cf. nuestro libro *Metafísica del sentimiento*, trad. Germán Darío Vélez López, Aula, Bogotá 2019.

POSTFACIO

RENAUD BARBARAS Y EL CONCEPTO FENOMENOLÓGICO DEL MUNDO

DE LA ARCHI-PRESENCIA A LA SOBREPOTENCIA

Ovidiu Stanciu

La exigencia cardinal asumida por los esfuerzos teóricos de Renaud Barbaras, la tarea en torno a la cual se organiza su recorrido de pensamiento, que se ha desplegado con una notable coherencia en una obra exigente y prolífica, es la de proporcionar una elucidación adecuada a lo que Husserl, en una página de la *Krisis*, llamó el «enigma del mundo» (*Welträtsel*)[1].

Al tratar de desentrañar este enigma, de desenredar los hilos teóricos entretejidos en este concepto, de desplegar las diferentes dimensiones de sentido que se imbrican y se superponen en este concepto y de esclarecer sus vínculos de fundación y dependencia, Barbaras ha logrado conquistar un nuevo terreno filosófico y proponer una comprensión renovada del alcance del programa fenomenológico. En efecto, el proyecto de recuperar el auténtico sentido del mundo es lo que parece –al menos retrospectivamente– orientar su diálogo con los pensamientos de Merleau-Ponty y Patočka y es este mismo proyecto que puede hacer inteligible las transformaciones que ha introducido con respecto a las versiones canónicas de la fenomenología. Pero llevar el mundo a la claridad del concepto requiere, en primer lugar, identificar los lugares donde se ha formado la aporía, sondear la profundidad en la cual se arraigan los prejuicios que han hecho del mundo una entidad misteriosa o paradojal, fuente de

1. Edmund Husserl, *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, § 25, trad. Julia V. Iribarne, Prometeo Libros, Buenos Aires 2008, 139.

perplejidades e incertidumbres. La empresa de hacer transparente el mundo es, por tanto, inseparable de un debate con los presupuestos que rigen las tematizaciones tradicionales del mundo y con los modelos teóricos que los guían. En particular, Barbaras se propone hacer aparecer la estrechez de las categorías establecidas por la tradición para pensar el mundo y desmontar tanto las concepciones aditivistas del mundo, que lo asimilan a una suma de elementos o al conjunto de los entes; como las perspectivas objetivistas, que conciben el mundo como un gran objeto extendido ante la mirada de la conciencia; y como las perspectivas subjetivistas, que hacen del mundo una idea regulativa proyectada por nuestro espíritu o un proyecto de posibilidades lanzado por nuestra existencia[2].

Más allá de las considerables diferencias que le separan, estas perspectivas comparten un presupuesto masivo y funesto: el de adherir el mundo al ente, adosar el todo a un ente individuado, hacer estribar la totalidad omni-englobante sobre una entidad intramundana (ya sea de carácter objetivo o subjetivo). Ahora bien, en la medida en que el ente individuado, circunscrito dentro de límites nítidos y encerrado en contornos rígidos, es reconocido como el constituyente último de lo real y la norma de todo lo que es, el mundo es necesariamente reducido al rol de una entidad subalterna o derivada: se convierte en la mera extensión o proyección de un ente individuado. Al proceder de este modo, los planteamientos tradicionales pasan por alto el estatus *sui generis* del mundo y, por consiguiente, obliteran su consistencia ontológica propia. En palabras de Fink, no reconocen «la diferencia cosmológica»[3].

2. Cf. *supra*, 32-34 y 44.

3. Cf. Eugen Fink, *Einleitung in die Philosophie*, Königshausen und Neumann, Würzburg 1985, 108. Barbaras retoma a su manera este concepto *supra*, 36 y 77, y examina de modo preciso y matizado el pensamiento de Fink en *Phénoménologie et cosmologie*, Vrin, Paris 2024, 227-299.

El camino más seguro para salir de estos impasses y desamarrar al mundo de sus ataduras ónticas consiste en situarse en el punto en el que el mundo se nos presenta, en el lugar donde lo experimentamos. Ahora bien, es necesario subrayar que experimentar el mundo no consiste en elevarse a una altura sideral o sublime –a un punto de vista de ningún lado– que nos permitiría abarcar con la mirada todo lo que es, que nos dé acceso a un espectáculo panorámico. La experiencia del mundo no es extraña ni grandiosa, sino la experiencia más común y corriente, incluso la más trivial. En efecto, cada uno de nuestros gestos, cada una de nuestras percepciones están en contacto con el mundo. En cada acto intencional se nos presenta no solo una cosa determinada, sino también el campo más amplio dentro del cual la cosa se sitúa. Como lo expresa Husserl de manera particularmente clara en el parágrafo 71 de la *Krisis*: «Yo tengo continuamente conscientemente cosas singulares del mundo, como las que me interesan, se mueven, molestan, etc., pero tengo continuamente conciencia del mundo mismo, como el mundo en que yo mismo estoy, aunque el mundo no está allí como una cosa, afectándome como las cosas o en un sentido semejante, como un objeto de que me ocupo [...] Cada cosa que experienciamos, con la que siempre tenemos que hacer, y nosotros mismos, cuando reflexionamos sobre nosotros mismos, se da en sí misma, queramos o no prestar atención a eso, *como* cosa en el mundo»[4].

Según este primer enfoque, el mundo aparecerá como el medio de nuestra vida, como la escena originaria de la experiencia. Elucidar el enigma del mundo equivale, entonces, a revelar el campo más vasto al que estamos abiertos y que habitamos, y a explicitar los movimientos a través de los cuales establecemos nuestra estancia en él. Sin embargo,

4. Edmund Husserl, *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, § 71, p. 288.

experimentar el mundo no equivale a dirigir nuestra mirada hacia él, ni a instalarnos en la posición de un espectador que contempla un espectáculo distante. No sobrevolamos el mundo, sino que estamos inmersos en él, progresamos constantemente en su profundidad. Podemos experimentar el mundo –estamos *en* el mundo– solamente en la medida en que nos insertamos en su textura, en la medida en que somos *de* él y estamos *en* él. Así, la experiencia tiene como condición una familiaridad nativa con aquello que se experimenta. El ser del *mundo* aparece únicamente a un ente que es esencialmente *del* mundo, que se entrega sin reservas al mundo. La experiencia del mundo presupone, por consiguiente, una connivencia o una complicidad previa con el mundo. Para decirlo con una fórmula concisa, recurrente en la obra de Barbaras, la apertura fenomenológica descansa sobre la pertenencia ontológica.

Siguiendo esta línea de análisis, podemos hacer aparecer el mundo como la trama última del aparecer que es constantemente explorada y explicitada por nuestros comportamientos, la dimensión que nuestra vida experiencial no deja de recorrer e iluminar; una dimensión que Barbaras caracteriza como «archi-presencia»: «Hemos insistido sobre el hecho de que esta continuabilidad y, en consecuencia, esta unidad de la experiencia, no existían bajo la forma de una mera potencialidad de la conciencia [...], sino que se daban, en cambio, bajo la forma de una archi-presencia más profunda que la presencia simplemente intuitiva, radicalmente trascendente y ya no inmanente»[5]. El prefijo «archi» en el término «archi-presencia» contiene cinco momentos de sentidos solidarios pero distintos. En primer lugar, señala que el mundo se caracteriza por una forma de presencia que no se pliega a los requisitos de la presencia objetiva, en la medida en que no es susceptible de darse en una intuición

5. Cf. *supra*, 166.

plena y adecuada. La experiencia del mundo no es la experiencia de un macro-objeto.

En segundo lugar, es una presencia previa presupuesta necesariamente por toda presencia objetiva. No se llega al mundo por ampliaciones progresivas a partir de la donación de un ente individuado; al contrario, es a partir de esta archi-presencia que se desprenden las presencias puntuales o sectoriales de los entes[6].

En tercer lugar, a diferencia de la presencia fracturada o fragmentada de los entes, al mundo pertenece una presencia indivisa, que no podría ser descompuesta en elementos simples. En cuarto lugar, es una presencia que está ya siempre ahí, y que, por tanto, es pre-reflexiva: todo pensamiento del mundo se basa y se nutre de su presencia.

Finalmente, se trata de una presencia que en ningún caso podría ser reducida a una donación positiva, por cuanto no hay captación posible de la archi-presencia desacoplada o desprendida de la presencia objetiva: el mundo no se muestra fuera del ente, sino que aparece más bien como el telón de fondo suyo, o bien se manifiesta únicamente a través de su obra unificante, confiriéndole una coherencia al conjunto de los entes[7]. Esto implica que la solidez del mundo no se deriva de su positividad; el mundo posee una robustez que se mantiene incluso cuando se lo deja de asimilar a un substrato positivo.

En resumen: la presencia del mundo es «archi-presencia» en la medida en que es simultáneamente excedente (respecto al registro de objetividad), anterior (respecto a cualquier otra presencia), irrecusable porque es la condición de todo pensamiento, indesgarrable y de un espesor no-positivo.

Con la determinación del mundo como archi-presencia, hemos conquistado –al parecer– el terreno teórico que nos

6. Cf. *supra*, 130s.
7. Cf. *supra*, 36: «Si el ente no existe fuera del mundo, en la medida en que su ser consiste en una pertenencia, el mundo tampoco existe fuera de él».

permitirá desarraigar los prejuicios antes mencionados y disolver las antinomias que bloqueaban una resolución rigurosa del enigma del mundo. Nos quedaría entonces dar una concreción adicional a esta caracterización, sondear sus múltiples dimensiones y desplegar sus numerosas implicaciones y ramificaciones. Sin embargo, Barbaras no se limita a este nivel de análisis y da un paso adicional, ampliando el campo que abarca la temática del mundo. La prosecución del análisis hacia un nuevo foco de interrogación está motivada por dos órdenes de consideraciones: por un lado, se rige por la preocupación de preservar los resultados de los análisis anteriores de posibles equívocos, de ser interpretados a través de un prisma distorsionado; por otro lado, esta ampliación se basa en una exigencia teórica que emana de su comprensión de la dinámica interna de la fenomenalidad, del proceso del aparecer.

En efecto, sostener que el mundo se revela a través de nuestra experiencia, que cualquier elucidación rigurosa del mundo debe establecerse sobre esta base experiencial, no implica afirmar que el mundo se reduce al mero correlato de nuestra experiencia, al campo modelado y acondicionado por nuestras prácticas, al terreno recorrido, balizado y cuadriculado por nuestra vida experiencial. Si una elaboración fenomenológica del mundo debe tomar su punto de partida en un análisis del mundo *en el cual* vivimos, esta investigación se expone al riesgo de efectuar una reducción indebida: la descripción del mundo en el cual vivimos puede volcarse, mediante un desplazamiento mínimo pero decisivo, en una descripción del mundo *tal y como lo vivimos*. Al realizar tal identificación, corremos el riesgo de asimilar el mundo al contexto global de nuestras prácticas y conductas, al ámbito relacional que despliega o enacta nuestra vida, a una esfera antropológica o al menos antropocéntrica del sentido y, por consiguiente, a reducir el mundo al hábitat humano. El mundo en el cual vivimos se convertiría entonces en una mera extensión de nuestra vida, en el mundo de nuestra vida. Ahora bien, si es nuestra vida lo que nos abre al mundo, lo que está entonces abierto, aquello a lo que estamos abiertos excede el ámbito del mundo-vital. El mundo no es solo nuestra *Lebenswelt*, ni la *Lebenswelt* sin más, incluso si –subrayémoslo nuevamente– no hay un camino hacia el mundo que no pase a través de la *Lebenswelt*.

Un mundo así, tallado a nuestra medida, ordenado a nuestro alcance, domesticado por nuestros saberes, es un mundo atrofiado, estrecho, reducido, que oculta la retirada o la reserva que el mundo lleva en sí y desconoce el «principio bárbaro» que opera en él (para retomar la fórmula de Merleau-Ponty) o bien conduce a una borradura del rostro del mundo que no está orientado hacia nosotros[8]. Ahora bien, una de las convicciones centrales del pensamiento de Barbaras es que, concebido rigurosamente, el mundo desborda todo horizonte antropológico. Para recuperar la amplitud del mundo, y darle su sentido máximo y englobante, es preciso entonces llevar a cabo un doble gesto. En primer lugar, es necesario mostrar que aquello a lo cual estamos abiertos no se reduce al ámbito que configuramos con nuestras prácticas y acciones. Estamos abiertos a lo que nos excede, de manera que la archipresencia del mundo no solo nos revela el campo que nuestra vida había invertido y preformado, sino también su reverso salvaje. En segundo lugar, Barbaras se propone mostrar que la reserva que afecta a este campo de presencia no solo debe concebirse según las formas negativas de la opacidad, del rechazo o de lo inaccesible, sino más fundamentalmente como fuente y origen, como productividad inagotable.

Como hemos visto, solo un ente que se adhiere plenamente al mundo, que se arraiga en su textura, puede traerlo a la manifestación: el parentesco ontológico se ha revelado

8. Maurice Merleau-Ponty, *Signos*, trad. Caridad Martínez - Gabriel Oliver, Seix Barral, Barcelona 1964, 216.

como la condición de la apertura al mundo. Pero ahora es necesario subrayar que se trata de una condición necesaria, pero no suficiente. Para progresar en el mundo, debo, ciertamente, estar inscrito en su seno. Pero el mundo también tiene que permitir este progreso, tiene que proporcionar una profundidad en la cual pueda hundirme. La apertura al mundo presupone, por tanto, no solo la inscripción en su seno del ente que lo revela, sino también, más fundamentalmente, la apertura del mundo mismo, su aparecer: «decir que el mundo aparece, es reconocer en el fondo que es la fuente de su propio aparecer»[9].

Visto así, el mundo no es solamente el telón de fondo sobre el cual los entes se perfilan y del cual se desprenden, sino también el fondo desde donde emergen, el lugar de su proveniencia. O también, el mundo no es solamente la configuración global en el seno del cual el ente se localiza, la escena del aparecer, sino también la fuerza que hace ser a los entes, la potencia que los trae a la escena del mundo y los mantiene unificados. Más aún, en el escenario teórico elaborado por Barbaras, la apertura *del* mundo no puede ser asimilada –como ocurre en el caso de Heidegger– a la institución de un marco historial de presencia, al surgimiento de un régimen histórico de sentido, gracias al cual los entes, ya individuados, adquieren su significación, emergiendo *como* tal o cual ente. La apertura del mundo debe ser comprendida en un sentido genético, como producción, no tanto en el orden del sentido, sino en el orden del ser, ya que la tarea qua asume este proyecto es la de dar cuenta del «origen del mundo fenoménico»[10] o de la «génesis de la fenomenalidad»[11]. El mundo se revela también como potencia productiva y como fuerza de cohesión, lo que Barbaras, continuando con sus antiguas reflexiones acerca de la relación entre el concepto de mundo y la comprensión presocrática de la *physis* caracteriza como «sobrepotencia»[12].

9. Cf. *supra*, 137.
10. Cf. *supra*, 90.
11. Cf. *ibid.*

Ahora bien, si seguimos el argumento elaborado por Barbaras, pareciera que la exigencia de salvaguardar la consistencia propia del mundo y de deshacer su asimilación tradicional a una totalidad masiva o a un mero agregado de objetos solo puede satisfacerse en la medida en que suscribamos a su caracterización como sobrepotencia: «El mundo puede existir como tal, a saber, como totalidad que excede la pluralidad de entes finitos a los que da lugar y de los que es el lugar, en la medida exacta en que la sobrepotencia es ese exceso en sus obras que se nutre de su propia realización. La trascendencia del mundo respecto a los entes remite por último a la reserva de potencia frente a aquello de lo que procede; la potencia no difiere tampoco de sus obras –estas son su único modo de existencia posible– así como el mundo no difiere de lo que es parte de él»[13]. Solo cuando encontramos su dimensión generativa y la concebimos como una potencia inagotable de proliferación, como una eclosión inacabable de formas y de entes, alcanzamos su verdadero rostro.

Es precisamente en el paso del mundo comprendido como archi-presencia al mundo comprendido como sobrepotencia donde podemos constatar un giro, o al menos punto de inflexión importante en la perspectiva filosófica desplegada por Barbaras. Este paso no tiene nada de arbitrario, ya que, como hemos visto, ceñirse a la caracterización del mundo como archi-presencia equivale a impedir dar cuenta de la génesis de la fenomenalidad, del advenimiento o de la mundificación del mundo. Sin embargo, este paso no es menos radical, porque, al darlo, Barbaras abandona el marco estricto de un análisis fenomenológico y sitúa su inves-

12. Renaud Barbaras, *Metafísica del sentimiento*, trad. Germán Darío Vélez López, Aula de Humanidades, Bogotá 2019, 25 y *passim* (traducción modificada); también *supra*, 99 y *passim*.
13. Id., *Metafísica del sentimiento*, 25-26 (traducción modificada).

tigación en un horizonte metafísico, o más precisamente, cosmológico. Procediendo así, Barbaras se ve conducido a revocar la prohibición metafísica –la prohibición de la metafísica– que durante tanto tiempo ha pesado sobre la práctica y la auto-comprensión de la fenomenología. Ahora bien, es necesario aclarar el sentido que reviste este planteamiento metafísico. Por metafísica debemos comprender un planteamiento constructivo y no descriptivo: emprendiendo este camino, sobrepasamos el plano de lo que puede ser atestado en primera persona, aquello que es susceptible de darse en una experiencia, para interrogar las condiciones que hacen posible un tal aparecer. La metafísica es entonces una indagación sobre las condiciones no-fenoménicas de la fenomenalidad; consiste en remontarse desde el aparecer hasta el fundamento de su posibilidad[14].

La apuesta teórica de Barbaras es que la transición hacia esta dimensión no se realiza con la inmediatez del relámpago, a través de un *salto mortal* hacia otra dimensión, sino que se logra al final de una paciente y minuciosa agrimensura del campo de experiencia. Este paso se efectúa al interior mismo de la fenomenología y según su propia lógica: «Esta superación no significa en ningún caso que la fenomenología se encuentra abandonada o despedida: se trata de una especie de superación interna, que permite a la fenomenología cumplirse o cerrarse sobre sí misma, lo que, en este sentido, es su única y verdadera condición de posibilidad. Ella se supera ante todo hacia una cosmología en la medida en que el sentido de ser del sujeto se arraiga en el sentido del mundo, y hay que reconocer que ni uno ni el otro no son sino movimientos o etapas de un archi-movimiento, que es el otro nombre de un proceso de manifestación»[15]. Así, es la propia fenomenología

14. Barbaras relaciona su concepción de la metafísica con la elaborada por Sartre en *El ser y la nada*. Cf. Renaud Barbaras, *Dynamique de la manifestation*, Vrin, Paris 2013, 277.

15. *Ibid.*, 298.

la que nos invita a ir más allá de sí misma, la que llama a su propio desbordamiento, la que abre una vía para una interrogación de orden metafísica. La metafísica que Barbaras propone es, pues, esencialmente y profundamente, una metafísica fenomenológica.

A pesar de ello, nos encontramos frente a dos registros distintos de interrogación, lo cual, en el caso de la pregunta por el sentido del mundo, se traduce en la elaboración de dos conceptos distintos de mundo. Ahora bien, la cuestión que se vuelve decisiva en una tal perspectiva concierne al modo de articulación de los dos sentidos del mundo identificados, del mundo concebido como archi-presencia y del mundo comprendido como «sobrepotencia». Al seguir la orientación global del pensamiento de Barbaras, podríamos plantear la hipótesis de que el paso de un sentido al otro se efectúa gracias a una profundización gradual, de un enriquecimiento paulatino de perspectiva. Podría parecer que no se trata de dos conceptos, sino de uno solo, primero parcialmente explicitado, luego plenamente desplegado. Sin embargo, esta solución sería demasiado precipitada, porque ignoraría que el paso de un concepto a otro –de la archi-presencia a la sobrepotencia– implica necesariamente un movimiento transgresivo. Más aún, podríamos sostener que el mundo como archi-presencia –es decir, el mundo revelado gracias a una cartografía paciente y matizada del plano fenoménico, el sentido del mundo explicitado permaneciendo dentro del estricto marco de la correlación fenomenológica– posee total coherencia y legitimidad. Desde una perspectiva estrictamente fenomenológica, la pregunta acerca de la génesis del fenómeno –en el sentido que le da Barbaras, y no el sentido de la fenomenología genética husserliana– es una cuestión supernumeraria. No en el sentido de que carezca de fecundidad teórica, sino en el sentido de que depende de un registro de investigación distinta –una investigación que la fenomenología misma puede emprender, convirtiéndose en

una metafísica fenomenológica, pero que también puede delegar a otras disciplinas– podemos imaginar que una física no reductivista podría asumirla. Así pues, hay dos conceptos del mundo claramente identificables. Podríamos interpretar este desdoblamiento o equívoco del mundo como una reformulación radicalizada de la diferencia, ya presente al menos en filigrana en Husserl, entre el mundo de la vida y el mundo *tout court,* entre el *Lebenswelt* y el *Welt*.

Pero admitir esta dualidad es también reconocer una tarea para el pensamiento: resolverla o superarla. Este problema constituye una de las cuestiones principales que determinan, implícita o discretamente, la trama teórica que pone en marcha *La pertenencia.* En efecto, los tres conceptos centrales de la obra (suelo - sitio - lugar) pueden ser considerados como los ejes fundamentales de un espacio teórico capaz de articular, en su diferencia misma, el mundo fenoménico y el mundo cósmico, en la medida en que el mundo cósmico es pensado como el suelo del cual todo ente procede (y hacia el cual tiende) y el mundo fenoménico es reconceptualizado bajo la figura del lugar que todo ente despliega.

Aunque la cuestión del mundo determina el horizonte más amplio en el cual se inscriben los análisis elaborados en *La pertenencia,* este problema no es el punto de partida explícito de la obra. En efecto, el recorrido teórico propuesto en *La pertenencia* se inaugura con una discusión sobre el estatus fenomenológico del cuerpo. Barbaras se esfuerza en mostrar que, aunque la fenomenología clásica ha tenido el inmenso mérito de colocar la cuestión del cuerpo en el primer plano de la investigación filosófica, no ha logrado proporcionar una respuesta satisfactoria a esta problemática. Para evidenciar los escollos a los cuales se ha enfrentado la tematización fenomenológica clásica del cuerpo, Barbaras examina la fenomenología del cuerpo elaborado por el pensador que, según él, ha avanzado más lejos en la exploración de este campo temático: Maurice Merleau-Ponty. No

obstante, luego de haber examinado sus respuestas, Barbaras concluye que, tanto en la *Fenomenología de la percepción* como en *Lo visible y lo invisible,* el fenómeno del cuerpo sigue siendo irreductiblemente aporético. Si bien Merleau-Ponty indica claramente los requisitos que debe satisfacer una concepción rigurosa del cuerpo, a saber, pensar el cuerpo como simultáneamente (y bajo la misma relación) inscrito en el mundo y capaz de revelar el mundo, las descripciones concretas que proporciona no cumplen las exigencias formuladas. Merleau-Ponty no logra conferirle un estatus positivo al cuerpo, de manera que sus análisis se caracterizan por una constante oscilación entre dos perspectivas diferentes (e incompatibles): en la *Fenomenología de la percepción* el cuerpo es a veces reducido a la objetualidad, y otras veces aprehendido como conciencia, mientras que en *Lo visible y lo invisible,* Merleau-Ponty insiste en ocasiones en la continuidad entre mi carne y la carne del mundo, y en otras en su insuperable diferencia[16].

Sin embargo, este fracaso de Merleau-Ponty no es ni accidental ni evitable, ya que –según la tesis que propone Barbaras– todo enfoque directo del cuerpo conduce inevitablemente a aporías. Para superar estas dificultades, es imprescindible abandonar el terreno de una fenomenología directa del cuerpo y abordar esta pregunta desde otro ángulo: el cuerpo se considerará dependiente de un fenómeno más originario, que Barbaras denomina «la pertenencia». En efecto, si el cuerpo proporciona una atestación de nuestra pertenencia al mundo, o si, concebido fenomenológicamente, el cuerpo designa precisamente la pertenencia fenomenalizante de la subjetividad

16. Cf. *supra*, 21-25. La filosofía de Maurice Merleau-Ponty constituye una de las fuentes principales del pensamiento de Barbaras y ha sido objeto de numerosos estudios. Cf. Renaud Barbaras, *De l'être du phénomène. Sur l'ontologie de Merleau-Ponty*, Millon, Grenoble 1991; *Le Tournant de l'expérience. Recherches sur la philosophie de Merleau-Ponty*, Vrin, Paris 1998; *Lectures phénoménologiques. Merleau-Ponty, Sartre, Patocka et quelques autres*, Beauchesne, Paris 2019.

al mundo, entonces es el fenómeno de la pertenencia el que puede ofrecer la clave para una comprensión adecuada del cuerpo. La pertenencia aparecerá entonces como «el modo de ser primitivo»[17] a partir del cual el fenómeno del cuerpo podrá ser dilucidado.

Para conferir a la relación de pertenencia el estatus de un «fenómeno originario»[18] es necesario descartar las representaciones usuales que se le asocian y que la interpretan como la inserción pasiva de un ente en un medio objetivo, o como la inclusión unilateral de una parte en un todo, o de un elemento en una clase. Contra estas acepciones restrictivas, Barbaras insiste en que la pertenencia es fundamentalmente un fenómeno dinámico y bidireccional: lo perteneciente no solo está incluido en aquello a lo que pertenece, sino que también lo constituye, contribuyendo a dar sentido y consistencia a aquello de lo que forma parte. Más aún, Barbaras sostiene que la pertenencia no designa un fenómeno monolítico, ya que conlleva una complejidad estructural interna. Propone entonces distinguir tres sentidos de la pertenencia: un sentido topológico, un sentido ontológico y un sentido fenomenológico, aunque añade que las diferencias entre estos tres sentidos deben ser comprendidas como «dimensiones ya abstractas de una misma situación fundamental»[19], o como «momentos de un mismo fenómeno unitario»[20]. La distinción entre estos tres sentidos (o dimensiones co-originarias) de la pertenencia procede a su vez de tres maneras de relacionarse con el mundo, que Barbaras resume con las siguientes expresiones: ser *en* el mundo, ser *del* mundo, ser *hacia* al mundo[21]. Decir que un ente pertenece al mundo implica afirmar simultáneamente que está situado en el seno

17. Cf. *supra*, 28.
18. Cf. *supra*, 27.
19. Cf. *supra*, 50.
20. Cf. *supra*, 52.
21. Cf. *supra*, 47.

del mundo (sentido topológico), que está hecho de la misma textura que el mundo (sentido ontológico), y que está abierto al mundo y hace parecer el mundo (sentido fenomenológico). La localización, la participación y la fenomenalización son las tres vertientes de la pertenencia. Estos tres momentos estructurales son aprehendidos por tres conceptos distintos: la pertenencia en el sentido topológico es comprendida como ocupación de un *sitio*, la pertenencia ontológica como inscripción en un *suelo*, y la pertenencia fenomenológica como despliegue de un *lugar*. Para traducir estos conceptos a una terminología más clásica, podríamos decir que el sitio designa al ente mismo; el suelo nombra el mundo en el sentido cósmico de la totalidad omni-englobante, que Barbaras vincula a la concepción griega de la *physis*[22]; mientras que el lugar designa el mundo fenoménico, el campo del aparecer, y Barbaras sitúa explícitamente su comprensión del lugar en la cercanía de la concepción husserliana de la *Lebenswelt* y la tematización heideggeriana del mundo circundante (*Umwelt*)[23].

Para medir todo el alcance del gesto teórico llevado a cabo por Barbaras, es necesario clarificar el campo temático que abarca el concepto de pertenencia, así como las relaciones que se establecen entre sus tres dimensiones de sentido. En primer lugar, conviene subrayar que la aprehensión de la pertenencia como un fenómeno originario y unitario permite depurar la fenomenología de algunos prejuicios residuales y liberarla de las relaciones que la mantienen vinculada a una tradición ontológica dualista. En efecto, si la pertenencia designa el modo de ser originario del ente que somos, entonces ya no es posible comprender la subjetividad como un ser compuesto, como un zócalo material sobre el cual se injerta una potencia espiritual, o como una conciencia trascendental

22. Cf. *supra*, 99s.
23. Cf. *supra*, 49.

unida de forma inexplicable a un cuerpo. Nuestra inserción en el mundo y nuestra apertura fenoménica al mundo ya no deben referirse a estratos fundamentalmente distintos de la subjetividad, ya que ellos son dimensiones constitutivas de un mismo fenómeno. Más aún, la apertura fenoménica al mundo ya no puede comprenderse como el corolario de un poder de distanciamiento, como el resultado del retroceso que podemos tomar respecto al mundo. Por el contrario, es la inherencia al mundo la que hace posible el aparecer del mundo, es la «profundidad de la inscripción en el mundo la que medirá la potencia fenomenalizante»[24]. La pertenencia se revela entonces como la presuposición y la condición de la intencionalidad.

En segundo lugar, es necesario precisar que la distinción entre estas tres dimensiones de la pertenencia no permite establecer una separación radical entre los diferentes dominios ónticos o tipos de entes. En la medida en que la pertenencia «define el ser de *todo* ente»[25], la distinción entre los entes es solamente «modal», y consiste en «maneras de pertenecer, en modalidades de pertenencia»[26]. En otras palabras, todo ente, sea cual sea –piedra, planta, animal, humano–, ocupa un sitio, está inscrito en el suelo y despliega un lugar. La naturaleza propia de cada ente puede ser aprehendida a partir de la modalización de las relaciones entre estas diferentes dimensiones. Pero, más allá de las diferencias modales –que se relacionan principalmente con la amplitud de los lugares que configuran y con la riqueza fenoménica a la que tienen acceso–, hay una homogeneidad fundamental, un régimen común del ser.

La insistencia en el carácter unívoco de la pertenencia y, en particular, su implicación principal, a saber, que todo ente es fenomenalizante, que todo ente, sea cual sea, abre un mundo fenoménico, marca un importante punto de inflexión

24. Cf. *supra*, 124.
25. Cf. *supra*, 31.
26. Cf. *ibid.*

respecto a la posición que Barbaras defendía en sus obras anteriores, tales como *La dinámica de la manifestación* o *La metafísica del sentimiento.* En efecto, si bien la orientación asubjetiva de la fenomenología es mantenida firmemente, y si, por lo tanto, Barbaras sigue suscribiendo la tesis según la cual ya no es el sujeto el que tiene la tarea de la fenomenalización, el que lleva al ser al aparecer, ya que «el aparecer es obra del mundo y no de un acto de un sujeto»[27], realiza un cambio radical de posición respecto a la caracterización del destinatario del aparecer. Mientras que, en *La dinámica de la manifestación,* había ampliado el campo del aparecer a todo viviente y, en consecuencia, había «des-antropologizado» el destinatario del aparecer, en *La pertenencia* lleva a cabo una ampliación adicional, gracias a la cual la subjetividad correlativa del aparecer se encuentra también «desvitalizada»: ya no hay una separación entre los vivientes y los no-vivientes[28]. Dicho de otro modo, si en *La dinámica de la manifestación* sostenía que toda vida es fenomenalizante y, por tanto, abierta a un mundo, en *La pertenencia* argumenta que todo *ente* es fenomenalizante, que todo ente está abierto a un mundo. Esta tesis conduce a rechazar el clivaje, elaborado en *La dinámica de la manifestación,* entre la mera pertenencia (propia de los entes intramundanos no vivientes) y la hiper-pertenencia, que caracterizaba el modo de ser del ente que somos (y de todos los vivientes)[29].

En consecuencia, ningún ente es simplemente subsistente, cerrado sobre sí mismo, una ocurrencia indiferente dentro de una totalidad masiva y opaca. Todo ente pose una potencia reveladora, aunque sea mínima, todo ente no solo pertenece al mundo (cósmico), sino que despliega un mundo (fenoménico). Apoyándose en los análisis de Jean-Christophe Bailly, Barbaras muestra que incluso la piedra debe ser concebida

27. Renaud Barbaras, *Dynamique de la manifestation*, 228.
28. Cf. *supra*, 67.
29. Renaud Barbaras, *Dynamique de la manifestation*, 43.

como un ente que despliega un lugar y que está abierto al mundo, aunque la amplitud de su mundo sea mínima[30]. Sin embargo, esto no implica que todo ente tenga una relación consigo, y Barbaras busca disociar la potencia reveladora de la relación consigo mismo, es decir, la apertura al mundo de la apertura a sí, ya que hay una mínima apertura al mundo que no es una apertura a sí. La pertenencia nombra, por tanto, el modo de ser de todo ente, lo cual implica que hay una consanguinidad radical entre todos los entes.

Ahora bien, el escenario teórico elaborado en *La dinámica de la manifestación* y *La metafísica del sentimiento*, al considerar la vida como un caso aparte, como una efracción de la norma universal o común del ser, conducía a establecer, al menos implícitamente, una dualidad dentro del mundo, o un desdoblamiento del mundo: por un lado, el mundo mudo, plano e indiferente de la individualización primaria o mineral; por otro, el mundo significativo, arriesgado y tumultuoso de los vivientes. Esta dualidad se reflejaba a nivel de dos movimientos: el movimiento ontogenético que el mundo efectúa y el movimiento fenomenalizante que soporta. Ahora bien, la tematización de la pertenencia y de su triple dimensionalidad es capaz de reabsorber esta dualidad, que se reinscribe como un momento dentro de una trama unitaria. Todo ente proviene del mundo, es decir, tiene el mundo como su suelo. Se inserta en el mundo, se establece en su seno, ocupando un sitio que, por su parcialidad, lo distancia inevitablemente del suelo. Su intento de reunirse con el suelo del que está separado se efectúa a través de la edificación de un lugar, es decir, de un mundo de la vida que aspira constantemente a alcanzar el mundo mismo, el suelo. De este modo, la dualidad entre el mundo de la vida y el mundo, entre la archi-presencia y la sobrepotencia, recibe así una resolución dinámica.

30. Cf. *supra*, 54-59.

Sin embargo, si la equivocidad de la pertenencia ha permitido neutralizar la separación entre los distintos regímenes ónticos, aún persiste una tensión dentro del propio concepto de pertenencia entre sus diferentes dimensiones de sentido. En efecto, la puesta en evidencia de la triplicidad estructural de la pertenencia presupone el carácter ya dado o ya constituido del ente. Ahora bien, una indagación filosófica radical también debe ser capaz de rastrear la génesis del ente a partir del mundo, el surgimiento del sitio a partir del suelo y explicar cómo el ente es susceptible de remontarse al fundamento de su propia posibilidad, cómo el sitio puede tender hacia el suelo. Precisamente a estas cuestiones se dedica Barbaras en la segunda parte de la obra, que comprende el tercer y cuarto capítulo.

Para abrirnos camino en el espacio interrogativo abierto por estas dos preguntas, conviene introducir una precisión sobre la dimensión ontológica de la pertenencia. En efecto, sostener que el ente está hecho de la textura del mundo, que está tallado de la misma madera que el mundo, equivale a afirmar que proviene de él, de manera que el mundo no solo es su suelo, sino también su fuente, o que la forma en que el suelo sostiene a los entes es produciéndolos, haciéndolos ser. Siguiendo esta vía, Barbaras es conducido a comprender el suelo como «sobrepotencia»[31] o como «proceso originario de producción de entes»[32] . Esta determinación procesual del suelo debe ser considerada en un sentido radical: el suelo no es una instancia separada, situada por encima del proceso de producción de los entes. No es nada más que la producción misma, el acto por el cual hace ser a las cosas. La fuente debe ser comprendida como «surgimiento antes que como punto de partida»[33]. Esto implica que la salida de sí del suelo no constituye un acontecimiento accidental o derivado, el resultado de una decisión o el efecto de una hemorragia ontológica inexplicable, sino

31. Cf. *supra*, 94.
32. Cf. *ibid.*
33. Cf. *supra*, 106.

más bien el sentido mismo del suelo. Ahora bien, si el suelo no es un bloque monolítico y estanco, una estructura sólida o un terreno firme, sino que necesariamente implica estallido y dispersión, entonces Barbaras puede afirmar –y esta es la tesis metafísica central de la obra– que la deflagración «es el sentido de ser último del suelo»[34]. En el principio y en el fondo, no hay sino esta deflagración metafísica, esta efervescencia del suelo que constituye su verdadera esencia. Al interpretar esta deflagración como un archi-acontecimiento[35], Barbaras parece retomar un concepto ya movilizado en *La dinámica de la manifestación y La metafísica del sentimiento*[36]. Sin embargo, el sentido que adquiere este concepto es radicalmente transformado. Mientras que en las obras anteriores a través de este concepto Barbaras buscaba dar cuenta de la excepcionalidad ontológica de la vida –de toda vida y no solo de la vida humana–, de la vida como desprendimiento del régimen cosmológico hegemónico, como una excepción a la ley dominante del mundo inerte, en *La pertenencia* el concepto de archi-acontecimiento adquiere un alcance más amplio. Todo ente procede del archi-acontecimiento, y no solo de los vivientes, de manera que el archi-acontecimiento se convierte en la fuente de toda entidad, y no solo de la vida, transformándose así en un sinónimo de mundificación.

La posibilidad de que el ente se dirija hacia su suelo, de que se relacione con la fuente de la cual procede, también puede ser iluminada a partir del archi-acontecimiento de la deflagración. En efecto, desde la óptica metafísica articulada por Barbaras, los entes no son más que los efectos de dicha deflagración, las esquirlas enfriadas de esta explosión. Pero, por un lado, los productos de la sobrepotencia no caen fuera de ella; pertenecen a lo que los ha engendrado, no pueden jamás romper las amarras que los vinculan a su fuente.

34. Cf. *supra*, 110.
35. Cf. *supra*, 125s.
36. Renaud Barbaras, *Dynamique de la manifestation*, 241-268.

Por otro lado, la sobrepotencia nunca puede desvanecerse; no puede ausentarse completamente de lo que produce. Así, los entes pertenecen al suelo – participan en su potencia ontogenética – no solo en el sentido de que son sus productos, sino también en la medida en que continúan su obra y la llevan más allá. Ahora bien, lo que atesta la presencia de la sobrepotencia en los entes es, por una parte, su movilidad que es la huella del carácter procesual del mundo; y, por otra parte, su poder de unificar lo diverso, de articular un campo de experiencia, de desplegar un lugar, que es el vestigio del carácter unificador del mundo. Por tanto, es en virtud de su pertenencia al suelo, de su participación en la sobrepotencia del mundo, que el ente puede desplegar un lugar y, por consiguiente, hacer aparecer el mundo. Hacer aparecer el mundo –producir una cosmofanía– es, en última instancia, la obra del mundo mismo. Como escribe Barbaras: «El verdadero sujeto de la cosmofanía es el cosmos mismo, y su verdad es la de una sobrepotencia originaria que, por mediación de los movimientos a los cuales da lugar, hace mundos a falta de poder volver a cerrarse sobre sí misma, de existir según su archi-comprensión primera; en suma, de hacerse ser como puro origen»[37]. Tal es la respuesta que Barbaras proporciona al problema de la articulación del suelo y del lugar, de la sobrepotencia y de la archi-presencia: el mundo no es solo revelado, sino también revelador, no es solo la escena del aparecer, sino también la potencia que hace ser.

Queremos concluir con dos observaciones sobre unos gestos de pensamiento que tienen un carácter transversal en la obra de Barbaras y conciernen a las estrategias explicativas que pone en marcha, su forma de construir los problemas a los que busca dar respuesta. Abordaremos, en primer lugar, su modo de articular del análisis conceptual y de la descripción fenomenológica y luego su posición filosófica monista.

37. Cf. *supra*, 149.

En primer lugar, si prestamos atención a la progresión de la argumentación de Barbaras, podemos observar que procede recurriendo tanto a los recursos del análisis conceptual como a los recursos de la descripción fenoménica. El análisis conceptual de un problema teórico pone de manifiesto las exigencias inevitables para que una situación teórica pueda ser elaborada de forma coherente: a menudo, se trata de encontrar un concepto capaz de satisfacer exigencias teóricas aparentemente incomposibles. Esta resolución conceptual (o especulativa) da lugar entonces a una investigación fenoménica: la descripción del fenómeno nombrado por este concepto debe confirmar su capacidad de hacer cohabitar imperativos aparentemente opuestos. Pero también se recorre el camino inverso: la descripción de un fenómeno hace aparecer la inanidad de las categorías movilizadas usualmente para pensarlo y llama a la creación de un nuevo concepto. El análisis conceptual permite así hacer visible una dimensión fenoménica antes ignorada, mientras que la descripción fenomenológica permite enriquecer nuestro arsenal conceptual. Incluso cuando opera en el marco estricto del *a priori* de la correlación, para Barbaras la fenomenología no es solo mostración, sino también demostración.

En segundo lugar, podemos preguntarnos: ¿qué vale como una explicación suficiente?, ¿qué hace que un argumento tenga fuerza probatoria? Una de las características centrales del *logos* filosófico es que no está sometido a una estructura normativa previa, sino que define por sí mismo las condiciones de éxito y de fracaso, constituyendo su propio marco de legitimación y de verificación. Ahora bien, la convicción que sostiene los desarrollos de Barbaras y que atraviesa toda su obra, es que ceñirse a una forma de dualismo, hacer del Dos un hecho último, constituye un fracaso rotundo para el pensamiento. Cualquier explicación que desemboca en una dualidad se detiene prematuramente, no ha sido llevada hasta sus últimas consecuencias: siempre es posible profundizar más, siempre es posible conducir la investigación hacia el nivel donde las oposiciones se desvanecen. Ratificar una dualidad como un hecho último implica, en última instancia, pronunciar un «es así» y, por tanto, dejar una oposición no mediada, asumir una forma de dogmatismo. Dar razón es siempre encontrar el Uno que subyace y sostiene al Dos. Así, tomar partido a favor del monismo no deriva de un decreto especulativo, ni puede ser atribuido a una idiosincrasia temperamental, sino que procede de una exigencia interna del *logos* filosófico: detenerse en el dos equivale a interrumpir sin razón el proceso de dar razón (*logon didonai*). Por lo tanto, el monismo procede fundamentalmente de una exigencia del pensamiento, y no de una experiencia. Sin embargo, su alcance no es meramente epistémico. En efecto, si explicar en filosofía es unificar, encontrar la raíz común –la mayoría de las veces inadvertida– de los fenómenos aparentemente divergentes, es igualmente importante dar razón del surgimiento y del hecho de la divergencia. Reconducir lo discordante a su unidad no equivale a fundirlo en un plano homogéneo, a anular toda heterogeneidad y distinción. Por tanto, si Barbaras suscribe a una forma de monismo, se trata de un monismo paradójico: no un monismo del Uno, o de la unidad indivisa y sin fisuras, de la plenitud intacta, sino más bien un monismo de la unidad estallada, desagregada, del Uno desgarrado en Dos, es decir, un monismo escisional[38].

38. El presente texto fue redactado en el marco del proyecto Fondecyt Iniciación N.º 11220879, desarrollado en la Universidad Diego Portales (Santiago de Chile).

AGRADECIMIENTOS DEL TRADUCTOR

La presente publicación es el fruto de una colaboración con muchas personas.

En primer lugar, quisiera expresar mi agradecimiento a Ovidiu Stanciu por la coordinación general de este proyecto y las importantes observaciones sobre el pensamiento de Renaud Barbaras que acompañaron el proceso de traducción.

Mis agradecimientos también a Ernesto Feuerhake y Andrés Alonso por sus valiosas sugerencias y correcciones.

Por último, no quiero dejar de mencionar a Rocío Garcés por su enorme respaldo para la edición de esta obra.

La traducción de este libro se llevó a cabo en el marco del proyecto Fondecyt N.º 11220879.

Hans-Georg Gadamer
Emmanuel Levinas
Max Scheler
Emmanuel Mounier
Jean-Luc Marion
Franz Rosenzweig
Henri Bergson
Michel Henry
Miguel García-Baró
Jean-Louis Chrétien
Vladímir Soloviov
Hermann Cohen
Jean-Yves Lacoste
Edmund Husserl
Claude Romano
Emmanuel Falque
Jacques Derrida
Semión Frank
Claude Bruaire
Anselmo de Canterbury
Franz Brentano
Ricardo de San Víctor
Georg W. F. Hegel
Gabriel Marcel
Friedrich Schelling
Anthony J. Steinbock
Søren Kierkegaard

LOS AUTORES DE LA COLECCIÓN